# الموية العربية والصراع مع الذات

دعوة للنمضة الفكرية وإعادة صياغة الوفامير





## الموية العربية والصراع مع الذات

دعوة للتهضة الفكرية وإعادة سياغة المفاهيم

## الهوية العربية والصراع مع الذات

دعوة للنهضة الفكرية وإعادة صياغة المفاهيم

الدكتور أ**شرف حافظ** 



الطبعة الأولى 1433هـ - 2012م

#### للملكة الأردنية الهاشمية رقم الإيداع لدى دائرة للكتبة الوطنية (2011 / 6/2389)

أعدت دائرة للكتب، الوطئية بيانات الفهوس والتصنيف الأولية، يتحمل للولف كامل للسؤولية القانونية عن منتوي مسنفه ولا يمنز هذا للسنف عن رأي دائرة للكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية اخرى

دمك: 4 - ISBN: 978 - 9957 - 74 - 188 - 4

#### حقوق النشر محفوظت

جميع الحقوق الملكية والفكرية معفوظة الدار كنوز المرقة - عمان الأردن، ويحظر طبع أو تصهير أو ترجمت أو إعادة تنفيذ الكتاب كاملا أو مجرزها أو تسجيله على أسرطة كاسيت أو إدخاله على كمبيوتر أو برمجته على إسطوانات ضوئية إلا بمواقعة الناشر خطيا



#### دار كنوز الهعرفة العلهية للنشر والتوزيع

الأردن - عممان - ومسط البلد - مجمع القصيص التجماري . 4962 6 465587 . ملسورة 6 465587 . ميسان 1962 6 465587 . ملسورة 465587 . مساورة 465587 . مساورة 465589 . مساورة 465589 . مساورة 465 معسانرة ملاسورة 465 معسانرة 465 ملسورة 465 ملس

رَّنُسِيَّةٍ وَاذِلِحَ صَفْكَ نَوَ الْبَصَارُ 00962 79 6507997 safa\_nimer@hotmail.com إعراء

إلى المجنع العربي من الحيط إلى الحليج....

إلىزوجتي...

وأبناني، إسلام وعلي اللين...

## فهرتن (الموضو الحاس

11	القلمة
	(المفين (الأول): مغيو) الحوية
	أو لأ: تعريفات الهوية
YY	ثانيا: تطور الدلالات وعجالاتها
۲۲	١ - الدلالة الوجودية (الأنطولوجية)
79	٢- الدلالة النفسية (السيكولوجية)
٠	٣- الدلالة الاجتماعية الثقافية
£A	أ- النظرة الاكتسابية الجدلية
٥٢	ب- النظرة الطُّبُعية الوراثية
٥٦	جـ – التفاعل الجدلى بين الوراثة والبيئة
	(الفصل الثاني: بيَّدُ الحويدُ العريدَ
٦٥	أولا: التواجد المكاتي ووحدة الأصل
70	١ - مدلول التواجد المكاني
ገለ	٢- الفرق بين وحلمة الأصل والنقاء العرقي
٧٠	٣- القبائل العربية القديمة وهجراتها
v9	٤- التواجد العربي عبر الفتوحات الإسلامية
۸۳	ثانياً - الأيديولوجيا الثقافية
۸٦	١ - اللغة
M	أ- اللغة العربية (تطورها وانتشارها)
	ب- إشكالية تقديس اللغة
	٢- الدين الإسلامي

111	٣- التراث
	(الفصل الثالث: الشارع بي التراث والمعاصرة
١٢٢	أولاً: تراث أم تاريخ؟
١٢٧	١- موضوع التاريخ
١٣٥	٧- نرات واحد أم أكثر؟
	ثانيا: إشكالية الأصالة والتجديد بين المنطق والأوهام
	١- تحليل بنية المنطلق
١٤٨	أ- عجال العلوم الإنسانية (تجديد أم انتقاء من الماضي؟)
	ب- مجال العلوم الطبيعية (فقدان البعدين: الزمني والبنائي)
177	
ترن الرابع	أ– حركة الترجمة والنقل إلى العربية (من القرن الأول إلى منتصف الن
١٦٨	المجري)
۱۸۱	ب- العصر الوسيط بين ثقافتين (حركة الترجمة من العربية وغيرها)
NAA	
	(الفعنى الرابع: الصراح بس الخلاف والقوم: والقطرية
١٩٨	أولا: الحلاقة والإمامة
144	١ – دلالة اللفظ (النشأة والمفهوم)
	٧- البعد التاريخي للصراع
٠٣	ا- السقيفة وإرهاصات النزاع
. • •	· ب- لغز مقتل عمر
	ج- الصراع على السلطة بين بني هاشم وبني أمية
	- الجمل وصفين (٣٦هـ -٣٧هـ)
	- كربلاء والحكم الأموى (٦١هـ)
	- ثورة الحجاز (٦٣هـ-١٤هـ)
	– موقعة الزاب وحكم العباميين (١٣٢هـ)

YYY	د- صراع العلويين والعباسيين
YYY	<ul> <li>هـ- تنازع القطرية والقومية مع الخلافة العثمانية</li> </ul>
	٣- البعد الأيديولوجي للصراع
YTE	أ- نظرية الخلافة
YTY	- شوري أم ديمقراطية؟ (إعادة قراءة النص)
YTA	(إعادة قراءة النص)
787	– بين السياسة والقضاء
787	ب- نظرية الإمامة وولاية الفقيه
780	– صفات الإمام وعصمته
	~ الإمامة المستقرة والمستودعة
	- ولاية الفقيه
707	– رۇپة نقدىة
Y00	ثانياً: القومية والقطرية
Y07	١- مدلول القومية
YOA	نظرة تحليلية نقدية
ידץ	٢- الوحدة العربية بين الواقع والتنظير
والغرة اللجالوب	(الغصنل الخاص: (التظرة الشافزيجة للسزاحب
YAY	أولا: الشيعة
YAE3AY	١ - صفات علىّ (ش)
YAY	٧- الفرق الشيعية
YAA	أ– الزيلية
74 •	ب- الاثنا عشرية
Y9F	ج- الإسماعيلية
Y9Y	ثانياً: السنة
Y9A	١ - الفرق الكلامية
Y9A	أ– المعتزلة

٣٠١	· - حرية الإرادة
٣٠١	· – خلق الأفعال
Y•Y	- الاستطاعة
٣٠٢	– التولد
٣٠٤	ب- الأشاعرة
٣٠٦	- الإرادة الإنسانية (نظرية الكسب)
T-9	٢- الصوفية
٣١٠	أ- التصوف السني
٣1V	ب- التصوف الفلسفي
TT1	ج- الطرق الصوفية المعاصرة
YYA	٣- السلفية والوهابية والإخوان
YYA	أ– السلفية
<b>TTT</b>	ب- الوهابية بين السياسة والصبغة الدينية
TTV	ج- جماعة الإخوان
To1	الحاتمة والمقترحات
Y00	أهم المصادر والمراجع
T70	ملخص باللغة الإنجليزية

#### المقدمي

تشهد الهوية العربية نوعاً من الصراع المتمثل في الانتفاضات والثورات الشعبية ضد السلطة، وهو صراع بين طرفين متقابلين في الأسلوب والنهج والهدف، يُظن ظاهرياً أنه حديث ومعاصر، وأيضاً أنه الصراع الوحيد الذي يحسم الأمر تجاه التنمية والتقدم في حال انتصار الإرادة الشعبية المتبلورة في إسقاط السلطة، ولكن على الرغم من أهمية أهدافه الحقوقية المتمثلة في الديمقراطية والحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، إلا أن هذا الصراع ما هو إلا جزء من عدة صراعات وتنازعات داخلية، ولا يمثل إلا نسبة من عوامل الحسم في العملية التنموية وليس كلها.

توجد تنازعات في مجالات غنلفة داخل الموبة العربية، وهي ليست مجديثة بل ذات جلور تاريخية قديمة تكونت عبر الجدلية الزمنية والمكانية، لها تأثير سلبي في الفكر العربي، عا يعرقل الحركة النهضوية في جميع أبعادها، وتكمن خطورة صراع الهوية العربية في أنه دائر بين طيات ذاتها، وذلك يفرز بدوره حالة تسمى بـ "تشتت الهوية"، وهذا التشتت يممل انتفاضة الحركة الشعبية على السلطة الدكتاتورية غير فعالة ومؤدية إلى تغيير في الشخوص وليس في الفكر والنهج والهدف، وحتى تكون فعالة لابد أن تكون الهوية قوية متماسكة واضحة المعالم غير مشتة ومتنازعة مع ذاتها.

تتبلور صور الصراع من خلال التداخل المرقى للمضاهيم والمتطلقات المغلوطة المكرّنة لتيارات متنازعة، يَظُن الواحد منها أنه الصحيح والآخر خاطئ، وهذا غير الاختلاف حيث أن الصراع يكون بين أطراف متناقضة ويؤدى إلى التشتت والضعف، أما التباين والاختلاف فيكون بين أطراف غتلفة في الرأى ووجهة النظر، والواحد منها قد يكون مكملاً للآخر، يتضع هذا الصراع في أنماط الفكر المؤثرة في شتى مجالات الحياة، كالجال الثقافي والسياسي والاقتصادي والمذهبي الديني، ويظهر في متقابلات متنازعة على الرزاث - معاصرة)، (خلافة - قومية - قطرية)، (شيعة - سنة - صوفية- فرق

كلامية كالمعتزلة والأشاعرة- سلفية - وهابية - إخوان)، لهذا تحتاج الهوية العربية لنهضة فكرية من خلال إعادة صياغة المقاهيم والمتطلقات المؤدية للصراع، حتى تكون هوية ذات أبديولوجية قوية واضحة المعالم والأبعاد.

ولا يتأتى هذا إلا من خلال تحليل الهوية العربية عبر تاريخها وواقعها ومجالاتها المختلفة، تحليلاً موضوعياً واقعياً نقدياً بعيداً عن الخطاب الإنشائي الذي لا طائل منه إلا الأوهام، وذلك من منظور مبدأ وحدة العلوم الإنسانية والطبيعية الذي يعتمد في تحليله على علم التاريخ والاستقراء التاريخي وعلم الاجتماع البيولوجي وعلم النفس والوراثة والسلوك، لأن مجالات الهوية متعددة ومتشعبة ومتداخلة كموضوعات لعلوم عدة، وفي ضوء هذا النهج ينقسم الكتاب إلى خسة فصول تنتهي بخاتمة ومقرحات.

يعرض الفصل الأول مفهوم الهوية وتعريفاتها المختلفة وتطور دلالاتها ومجالاتها، كالدلالة الوجودية والنفسية والاجتماعية الثقافية، مع الوقوف على مفهوم الهوية الذى يدور عليه النهج التحليلي، وأيضاً عرض التيارات المختلفة بشأن مصدر صبغة الهوية وتميزها عن الأخرى، تيار يرى أنها اكتسابية وآخر يلذهب إلى النظرة الطنيعية الجينية الوراثية وتيار ثالث مجاول الجمع بينهما، وترجع أهمية ذلك إلى ضرورة معرفة العوامل المؤثرة في تشكيل وصقل شخصية المجتمع، هل ترجع إلى الظروف التاريخية والمعاصرة ؟ أم إلى الجينات الوراثية المؤثرة على الفكر والسلوك أم الاثنين معاً؟

ويتبع ذلك الفصل الثانى الذى يتطرق إلى بنية الهوية العربية، للوقوف على كيفية تكوينها عبر تاريخها، من خلال مفهوم ودلالة منطلق وحدة الأصل وصلته بالتواجد المكاني ومعرفة حقيقة تكوين المجتمع العربي بداية من جذوره الأولى، وهل هناك ما يتبت مقولة النقاء العرقي؟ أم أن الهوية العربية قد استغرقت أعراق وثقافات أخرى دخلت في تكوينها؟، وأيضاً الأيديولوجية الثقافية التي صبغت الهوية بصبغة العربية مثل اللغة العربية من حيث النشأة والتطور وعوامل الانتشار التي من أهمها الدين الإسلامي وكذلك الجانب السلطوى السياسي، والإشكالات المصاحبة لها والمتنازع عليها مثل إشكالية تقديس اللغة والتراث.

أما الفصل الثالث: التنازع بين التراث والمعاصرة، يتطرق إلى صراع التيارات الفكرية الناتجة عن تنازع القديم والمعاصر، وتكمن أهمية هذا التنازع في تأثيره وشموليته لجميع جوانب الهوية العربية التقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية واللينية، فالتراث يُعبر عن القديم، والمعاصر الحديث يُعبر عن نتاج الهوية الغربية (الأخر) وهو موجود داخل الهوية العربية، لذا يتعرض هذا الفصل إلى تحليل دلالة لفظة "التراث" من حيث المفهوم والمعنى، ولماذا لا تعده الهوية جزءاً من التاريخ؟، وهل هو تاريخ ناتج عن مع القديم، فتيار بقدسه ويرفض كل آت من الآخر، وتيار يرفضه ويحاول جاهداً التخلص منه، وتيار ثالث يحاول الجمع بين القديم والحديث في ضوء مقولة الأصالة والتجديد، عما أثار مشكلات كثيرة أثرت في تشتت الهوية العربية، حيث أضافوا الإشكالات بدلاً من تقديم الحلول.

والفصل الرابع: الصراع بين اختلافة والقومية والقطرية، يمرض دلالات ومفاهيم ومنطلقات لتبارات سياسية متصارعة، منبثةة عن التبارات الفكرية المتنازعة بمين التراث والمعاصرة، ويستند هذا الفصل في تحليه على الاستقراء التاريخي للوقوف على حقيقة مفاهيم تلك المنطلقات في ضوء الرؤية النقلية الموضوعية، ويتمثل ذلك في بعدين: التاريخي والأيديولوجي، يتضح الأول في السقيفة وإرهاصات النزاع، والصراع على السلطة بين بني هاشم وبني أمية في الجمل وصفين وكربلاء وثورة الحبجاز وموقعة الزاب وحكم المباسيين، وأيضاً الصراع بين العلويين والعباسيين، وتنازع القطرية والقومية مع الحلافة العثمانية، أما البعد الثاني وهو الأيديولوجي فيتمثل في نظرية الخلافة وهل هي من يثية الدين؟ أم أنها نتاج وقائع تاريخية؟ ومفهوم الشورى والديقراطية، وأهمية إعادة قراءة النص، والفرق بين النظم السياسية والأحكام القضائية، ونظرية الإمامة وولاية قيه، ومضمون القومية والوحدة العربية بين الواقع والتنظير.

والفصل الخامس: النظرة التنازعية للمذاهب والفرق الإسلامية، يتطرق إلى المعتقدات الفكرية وأهدافها، والفرق المتنازعة، وأسباب التنازع وآثاره السلبية فى الهوية العربية، حيث تنقسم الفرق إلى شيعة وسنة وكلاهما فى جدل مذهبي تنازعي

منذ النشأة حتى اللحظة المعاصرة، ولا تقتصر تلك النظرة التنازعية عليهما فقط، بل 
قتد إلى الفرق والجماعات المنبثقة منها، كالزيدية، والاثنا عشرية والإسماعيلية، وفي
التيار السنى الفرق الكلامية مثل المعتزلة، والأشاعرة، والتصوف بسقيه السنى 
والفلسفى، والسلفية والوهابية والإخوان، تذهب كل فرقة إلى أنها الناجية الصحيحة 
والأخرى هالكة في ضلال.

ويهدف هذا الفصل إلى معرفة عوامل وأهداف هذا الصراع، هل هو صراع و تنازع الفكار ومعتقدات وآراء لذاتها؟ أم أن هذه الأراء والأفكار وسيلة لغاية أخرى تعمثل فى السلطة؟، أو بصياغة أخرى اتخاذ الدين وصيلة للسلطة؟، وهمل همذه الألية حديشة معاصرة؟ أم أنها عبارة عن اجترار فكري تناريخي قديم تتواصل وتتكور فى أزمنة وظروف غتلفة؟، أما خاتمة الكتاب فعرض نتائج البحث ومقترح نهجى لتقوية الحوية وزيادة قدرتها على مواجهة التحديات النهضوية التنموية الراهنة.

#### واقدولى النونيق

الدكتور اشرف حافظ الإسكندرية ني ٢٠١١/٦/١

الفصل الأول مفهو**ك (الح**وية

### 

ثعد مسألة الهوية من الموضوعات التى تواجه العديد من الشعوب والمجتمعات سواء الكانت العناصر المكونة لها ذات أصول قديمة من حيث الزمان أم حديثة، وذلك لوجود متغيرات دولية عالمية متسارعة يستتبعها متغيرات إقليمية مؤثرة على ذاتية المجتمع من خلال مجالات عدة ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية، وهذا ما جعل المجتماع وعلم بصدد مفهوم الهوية داخل مجالات العلوم الإنسانية، كالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ وعلم اللغة وعلم الأنثرويولوجي، وأيضاً الاقتصاد والسياسة وإن لم يخل الأمر من تواصل العلوم الطبيعية بالإنسانية كالفرينولوجي والبيوسيكولوجي، لذا فإن مفهوم الهوية من المفاهيم التي تعددت بشأنها الدلالات المقاربة أحياناً والمختلفة أو المتباناً أخرى.

لقد اختلفت الدلالات لكثرة الموامل والعناصر المكونة لفهوم الهوية وتشابك هذه المكونات مع بعضها البعض، فمنها ما هو مقدس ومطلق ومنها ما هو غير ذلك فيخضع المنهوم النسبي والمتغير، وأيضاً لصلة المفهوم بقضايا كثيرة ذات صلة وثيقة به، كالقومية وعلاقة الأنا بالآخر ومسألة التراصل والحداثة والزمان والصراع والتغير والاحتلاف والتنوع والثقافة والتراث، لهذا تعددت الدلالات واختلفت آراء المفكرين كمل بحسب منظوره وإطار دارسته، وعلى الرغم من تعدد الآراء بصدد مسألة الهوية إلا أنه لا شمك في اهمية البحث في تلك المسألة لتعلقها بكل مجتمع لتميزه عن المجتمع الآخر.

#### أولاً: تعريفات الهوية

من الجدير بالذكر أن مصطلح الهوية بما يحتويه من مدلولات وجودية ومعرفية واجتماعية لا ينتمى فى حد ذاته إلى اللغة العربية، ولكن يرجع استعماله إلى ترجمة كتب أرسطو (ت ٣٢٢ ق.م) وعلى الأخص ما بعد الطبيعة وأيضاً المنطق، فلقـد استخدم الكندى (ت٢٥٦ هـ) والقارابى (ت ٣٣٩هـ) وابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) لفظة "هُوية" المنحوتة من الضمير "هو" باعتباره مقابلاً للفظة إستين فى البونانية والتى استخدمها أرسطو لمفهوم الوجود (١) وكذلك أن لفظة "هو" تدل على ارتباط الحمول بالموضوع فى جوهره، وعملية ارتباط المحمول بالموضوع تتعلق منظومة المنطق الأرسطى كما تتعلق بمنظومة المنطق الأرسطى كما تتعلق بمنظومة اللغة أيضاً، حتى أصبع مفهوم الهوية بتنوع مدلولاته فى الإدراك العقلى العربى المعاصر، بعد أن مر بعدة مراحل معرفية عبر التاريخ أثرت فى تنوع مفهوماته.

لقد اختلفت التعريفات باختلاف الدلالات وتنوعها، ومنها: "إن الهرية هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق ("")، وأيضاً "إن الهوية هي الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودي شهودي "")، ويوجد تعريف يشير إلى تنوع مفهوم الهوية من منظور اختلاف المعاني فيري "أن إفظة الهوية تطلق على معان ثلاثة هي: التشخص، والشخص نفسه، والوجود الخارجي، فما به الشيء هو باعتبار أن تضغصه يسمى هوية، وإذا أخذ باعم من هذا الاعتبار فإنه يسمى ماهية، ومن حيث أنه مقول في جواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث أنه مقول في حواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث الموية بقوله: "هوية الشيء عينيته يسمى هوية "" هوية الشيء عينيته يعرف الفارايي الهوية بقوله: "هوية الشيء عينيته وتضوصيته ووجوده المتفرد له الذي لا يقع فيه إشراك "أن، ويوري هيجل أن الهوية هي علاقة الذات في دائرة الماهية باعتبار أن تلك العلاقة هي صورة الهوية أو

ومن الملاحظ في تلك التعريفات أن مفهوم الهوية قد نظر إليه في المستوى الميتافيزيقي والأنظولوجي من خلال المنظومة الأرسطية لمبادئ الفكر الأساسية، مبدأ الهوية وعدم التنافض والثالث المرفوع، والتي في حقيقتها تنتمي لمبدأ واحد وهو مبدأ الهوية، فيقوم مبدأ الهوية هنا على معنى المرجود هو ذاته، أو هو – هو، أو هو ما عليه، كما أن الهوية عبارة عن التشخص وقد تطلق على الوجود الخارجي أو على الماهية مع التسخيص، وتطلق أيضاً على الوجود المطلق وعلى الذات الإلهية فهوية الحق هي عينه، ويهذا تعنى هوية الشيع ماهيته، حقيقته المعبرة عنه، حيث تتحد الصفة بالموضوع في تشخص متفرد لا إشراك فيه، فترتبط بذلك مفهوم الموية بالمطابقة والتماهي والماهية والوحدة.

وهناك تعريفات آخرى تنظر الإشكالية الحوية من المنظور السوسيولوجى والتاريخى والتاريخى عاولة معرفية لتفهم حقيقة الحوية المجتمعية، وكيفية تكوينها وتحديدها وماهية مبررتها وجدليتها الخاصة بها التي تصنعها وتُمَدَّل ملاعها، "فهوية السيّع هي خاصيته المطابقة له من حيث هي حقيقته المشتملة على صفاته الجوهرية أو الأساسية التي تميزه عن مر فتعبر عن وحدة الذات "الانتهاق هذا التعريف على الحوية الثقافية للمجتمع غيد أن المعنى العام للكلمة لا يتغير لأنه يشتمل على الامتياز والتفرد عن الغير والمطابقة التامة للنفس أي خصوصية الذات، وما يتميز أو يتفرد به القرد أو الجتمع عن الغير من خصائص وبميزات وقيم ومقومات، إذ تعنى الموية بذلك التعريف: هي كل ما يشخص أو يصف الذات وبيزها دون الإشارة إلى عملية الصيرورة والتي تعتبر في حد ذاتها سمة جوهرية لكل الجتمعات البشرية.

تطورت النظرة لمفهوم الهوية فدخل في التعريفات مبدأ الصيرورة والتغير، واصبحت الهوية تعبر عن كبان يتغير ويتطور ويتفاعل وليست معطى مطلقاً ونهائياً، بل تنمو وتتطور أو تتبلور وتتفاعل إلجائياً أو سلبياً بالانفتاح أو الانفلاق، والهوية بذلك "ما هي إلا منظومة متكاملة متطورة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تنطوى عادة على نسق من عمليات التكامل المعرفي، وتتميز بوحدتها التى تتجسد في الروح الداخلية التى تنطوى على خاصية الإحساس بالهوية والشعور بها (م)، وبهذا تعنى الموية تجمعات المعنى والقيمة في الجتمع وأيضاً أتماط التفكير، فتصبح الهوية مشروع منتج على المستقبل ومتشابك ومنعمل مع الواقع والتاريخ، لتمثل وحدة من المشاعر والافكار التى تعطى الجتمع الاستمرارية والتمايز والديومة، فتبرز من خلالها ثقافة المجتمع وقيمه الخاصة به التى تميزه عن غيره من المجتمعات الأخرى.

لقد تعددت التعريفات في ضوء ذلك المنظور الاجتماعي التقافي لمفهوم الهوية، فتعرف الهوية بأنها "عبارة عن مركب من العناصر المرجعية والمادية والناتية التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي"، وفي ضوء ذلك التعريف فإن الهوية مركبة من عناصر، لذا فهي بالضرورة في حالة صبرورة، متغيرة ومتبدلة في الوقت ذاته وتتميز فيه بالتفرد والثبات والوحدة النسبية، وتعريف آخر يُظهر العامل اللديني كعامل أساسي تُبني عليه الهوية، فيتمرف الموية بأنها "جوهر وحقيقة وثوابت الأحة العربية التي اصطبغت بالإسلام منذ أن دانت به غالبية الأمة"، وبناه على ذلك فإن المادات والتقاليد والأعراف

والآداب والفنون وسائر العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأيضاً العلوم الطبيعية والتجريبية، والنظرة للكون والحياة وللمذات والآخرة، والتصورات الأنطولوجية والسسيولوجية والسيكولوجية، ومعايير القبول والرفض هي جميعها عناصر الهوية المبنية غلى الدين<sup>(٥)</sup>.

ونجد تعريفات للهوية تُبرز عنصر العرقية في مفهوم الهوية من حيث أنها تطلق على كل جماعة تتميز بالإحساس بالاختلاف الواضح بسبب الثقافة والأصل المشترك، ففي تعريف أوتو كلاينجر للجماعة "أنها تختلف عن الجماعات الأخرى في النمط الجسماني أو العرق أو الدين واللغة أو في الأصل القومي أو في كل الأشياء مجتمعة"، ولقد أشار كل من جلايزر وموينيهان إلى أن استخدام المصطلح في السنوات الأخيرة يعكس المعنى الواسع الذي اكتسبته العرقية و لا يقتصر على الجماعات الهامشية أو الأقليات، بل يُطلق على كل جماعة تتميز بالإحساس بالاختلاف والتميز بسبب الثقافة والأصل المشترك(١٠٠).

ويوجد منظور يفرق بين هوية الجماعة وهوية الفرد العضو في الجماعة نفسها، فيشير هربرت كالمان إلى أن الهوية الجماعة بعملها أعضاؤها الأفراد في الجماعة ولكنها لا تظلل أعضاء الجماعة بمجمل المفاهيم الخاصة بها، فهي من ناحية لها وجود منفصل في صورة نتاجات تاريخية متجمعة، وتضم من ناحية أخرى قطاعات مختلفة من الجماعات تختلف كل منها عن الآخر اختلافا كبيراً في درجة تداخلهم الفعال والتزامهم الوجداني تجاه الجماعة، حيث تقوم عناصر زعامية مختلفة وجماعات ثانوية فعالة بمدور رئيسي في تحديد هوية الجماعة أكثر من سائر المتنبين إليها، وهذا لا ينفي أن الهوية الذاتية للفرد تتأثر بالهوية الذاتية الجماعة المؤضوعية كسمات حسبما يدركها الآخرون وبين الهوية الذاتية كالإدراك المذاتي للفرد من مقدار سمائه. (١١)

وَيُعَرف الجابرى الهوية من خلال إبراز الجال الثقافي وتفاعلاته مع الآخر، فيرى أن الهوية عبارة عن كيان تراكمي ولا يعطى جاهزاً فإنه يتطور ويتغير إما في اتجاه الانكماش أو في اتجاه الانتشار فهي تكون عينة تجارب أهلها ومعاناتهم وثقافتهم وتفاعلاتهم واحتكاكهم بالهويات الثقافية الأخرى سلباً أو إيجاباً (۱۲)، ومعنى هذا أن الهوية تبرز من خلال ثقافة المجتمع وقيمه، وتعطيه الخصوصية وتميزه عن الآخر، وهي ليست ثابتة وأبدية ولكنها تشهد عمليات تحول عبر الزمن من خلال تفاعل المجتمع مع ذاته من جانب ومع المجتمع الآخر من جانب آخر نتيجة إدخال متغيرات ذات تاثير

على قيم الموية، اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية، حيث أن الموية الثقافية للمجتمع تعنى ذلك القدر الثابت نسبياً والجوهرى المشترك من السمات العامة التى تميز المجتمع عن غيره من المجتمعات الأخرى.

وبعامة فالتعريفات الخاصة بالهرية قد اختلفت وتنوعت في مفهوماتها ومدلولاتها، فلقد انتقلت من المستوى المنطقى في قوانين الفكر وارتباط المحمول بالموضوع إلى المستوى الأنطولوجي لمفهوم الوجود والميتافيزيقا ثم المستوى الثقافي والاجتماعي الذي تتوعت فيه إبراز عناصر مكونات الموية من ثقافة أو دين أوعرق وأصل، وجدير بالذكر الإشارة هنا إلى عامل مهم أدى إلى ذلك الانتقال والانزياح في المفهوم من المنطقى والأنطولوجي إلى الثقافي والاجتماعي، وهو الاتجاه الفلسفي والنفسي إلى الذات الإنسائية المفكرة، فأصبح مفهوم الموية يدل على معنى الذات الذي تقرر من خيلال مفهوم الشي المفكر والتي صاغها ديكارت (ت ١٦٥٠ م) في عبارته الشهيرة "أذا أفكر إذن أنا موجود" الأنا الذات.

ويكن القدول أن تلك الفكرة الديكارتية قد أشار إليها القديس أوغسطين (ت ٤٣٠م) أى قبل ديكارت بثلاثة عشرة قرناً، ولكنه لم يكن يهدف إلى تلك النقلة في المفهوم إنما أراد أن يبقيها داخل الإطار الأنطولوجي والمعرفي، حيث يرى أن الشك يقتضي وجود ذات حية تشك لأنه لا يمكن أن يشك من هو ميت أو لا موجود أو معدوم، فالذي يشك يفكر ويجياً، وبالتلل فالذي يشك يعلم أنه يشك، ومن ذلك فالشك يقتضي وجود ذات عالمة أنها تشك وكذلك وجود ذات متذكرة ما تشك فيه، والذي يشك يمكم بأن الحقائق لا يمكن أن تؤخذ مباشرة بوصفها شيئاً يقيناً (١١٤)، وهذا يعني أن تشك عملية فكرية موجودة كحقيقة تصحبها عمليات نفسية في الذات الإنسانية والتي تعتبر أيضاً حقائق يقينة، وبالتالي الذات التي تشك وتفكر هي حقيقية يقينية ومن هذا يستدل أوغسطين على وجود الذات ويثبتها.

ومع كانط (ت ١٨٠٤م) أخذ المفهوم يخرج من لغة "الأنا" الديكارتية إلى لغة "الهو المطابق" الذي سيصبح مع هيجل (ت ١٨٣٦م) ضمن فينومينولوجيا الروح يعبر عن "الهو المغترب" و"الهو الزائل" و"هو نفسه بما هو آخر" و"الهو الذي صار شيئا" و"الهو الحض للفرد" و"هو الشخص" و "هو الشعب أو الأمة"، وهذا أدى بصورة إلى طرح مسألة الهوية في المستوى الأنثربولوجي والاجتماعي والثقافي".

عامل آخر أدى إلى ذلك الانزياح فى المفهوم، وهو استعمال لفظة "هـو" فى بحال علم النفس من خلال البحث فى الآنا الله التهدية وأتماط السلوك والسمات التى يمكن ملاحظتها أو استنتاجها والتى تميز شخصا فى نظر نفسه ونظر الآخرين عن شخص آخر، فهوية الآنا الفردية تتطور من الامتزاج التدريجي لكل الهويات الفردية الآخرى، وما المجتمع إلا مجموع الهويات الفردية المكونة له، وبالتالى يمكن التحدث عن السمات العامة وأنحاط التفكير والسلوكيات والموروث فى ضوء هوية مجتمع ما، وهوية المجتمع تعنى والنفسى والفكرى العام الله يعبر عن وجوده الاجتماعي والنفسى والفاحرى

إذن يمكن القول بانزياحات عدة: من "هو" نحوى لغوى إلى "هو" منطقى إلى "هوهو" الطولوجي، ومن ثم إلى "هوية" الطولوجية في الفكر الوسيط (مسيحى - إسلامي) إلى هوية الشروبولوجية وثقافية في نظام الخطاب السوسيولوجي الأيديولوجي، لذا سنعرض بشئ من التضصيل كيفية الانزياح للمفهوم من الأنطولوجي إلى الأيديولوجي عند المفكرين الإسلامين وتأثرهم بالآخر وأثر ذلك في الخطاب العربي المحاصر.

#### ثانيا: تطور الدلالات ومجالاتها.

#### ١- الدلالة الوجودية (الأنطولوجية):

يرتبط مفهوم الموية من المنظور الأنطولوجي ارتباطاً وثيقاً بمضاهيم اخرى كالماهية وصلتها بالوجود والتماهي والمطابقة والوحدة والتنوع داخل الوحدة والصيرورة عما أثر في الدلالة السسيولوجية، الثقافية فيما بعد، وجدير بالمذكر أن العقلية العربية لم تعرف فكرة الوجود والماهية إلا بعد الفتوحات الإسلامية عندما بدأت عملية الاختلاط والتفاعل الثقافي بين العرب وأهل البلاد المفتوحة، حيث ظهرت حركة فوية لنقل التراث الأجنبي إلى لغة العرب، وأهم هذه الثقافات التي عكف النقلة على ترجتها إلى العربية وتأثر بها الوسط الثقافي العربي هي الثقافة اليونائية بالإضافة إلى الفارسية والهندية.

ثعد مشكلة الوجود والماهية من أولى المشكلات الرئيسة في تباريخ الفكر الفلسفى وعلى الأخص اليوناني، فقد طرحت تساؤلات كثيرة حول الوجود من بينها: هل الوجود حقيقي أم أنه مجرد أفكار؟ وما نوع الوجود؟ وما هي الصلة بين الموجود والماهية؟، فعلم الوجود أو الأنطولوجيا يبحث في الموجود في ذاته مستقلا عن أحواله

وظواهره، أى علم الموجود بما هو موجود، وفلسفة الوجود بهذا المتى هى تلك الفلسفة التى تهتم بالمطلق أى بالكل الشامل، وهى من هذا المتطلق نوع من أنواع الميتافيزيقا التى تدعو إلى المطلق وتبحث عن الأشياء فى ذاتها من جهة ما هى عليه مـن جـواهر لا عـن ظواهرها وعمولاتها.

ومبحث الوجود يشير إلى الخاصية التى تشترك فيها جميع الموجودات بشكل عام، الوجود الكلى أو الوجود بصفة عامة، أى ما مجمل صفة الوجود فقط، فكلمة الوجود مهما تعددت أشكالها تعطى المعنى العام لمفهوم الوجود، بغض النظر عن مفاهيم الوجود الكلى أو الوجود الجزئي أو الوجود المادى أو المعرفي والخمد أو المتعين والتصورى أو المكن، أو ما هو موجود بالفعل.

وكل وجود لابد من أن يكون له ماهية، فإن لكل شيغ ماهية ولا يحكن تصور شيئا ما دون ماهيته، فالعلاقة بالذات ـ ذات الموجود ـ فى ضوء داثرة الماهية هى صورة الهوية على الذات، ومن هذا المنطلق تصور أفلاطون الوجود على أساس مثالى وتعيين ظاهرى أو حسى بحيث يصبح الوجود مشاركة بين المعنى الحقيقى الذى تنتمى إليه المثل، فرأى أن الوجود ليس إلا الماهية، أما أرسطو فيتلخص موقفه عن الوجود في المبادئ العقلية المامة التى تتحكم في مسار الموجودات، فقسم الوجود إلى الوجود بالفعل والوجود بالفعل والوجود بالفوة وكل له ماهية.

تأثرت العقلية العربية بفكرة الوجود والماهية، واصبح سؤال الماهية غالباً في العقل الإسلامي بغض النظر مهما كانت عليه الإجابات وما تترتب عليها من نتاج فكرى وأدبى، وهذا ما جعل مفهوم الهوية مفهوماً مرجعياً في اللوائر الثقافية العربية الإسلامية، حيث كان أول بجال تأثرت فيه بفكرة الوجود والماهية هو الجال الأنطولوجي الميتافيزيقي، باعتبار أن الوجود المطلق والماهية المفردة لله قد كانت رائقة لأكثر المفكرين المسلمين، ونخاصة اصحاب الاتجاهات المثالية، فقد وجلوا فيها مسوغاً معرفياً لإضفاء الفرادة على الحالق عز وجل وجعله هوية متميزة ومتفردة، ومن ذلك المنطلق بُنيُّ أساس الهوية لديهم في الوجود الحض المستوعب للكمال الوجودي، وذلك في منظومات علم الكلام والفلسغة التصوف.

وفى منظومة علم الكلام فإن كل علم تصديقى هو عبارة عـن قـضية تـشتمل على موصوف وصفة، موجود وماهية، ونسبة تلك الماهية إلى الموجود، ولابد لمعرفـة الموجود وحده على سبيل التصور لحده وحقيقته، شم معرفة الماهية وحدها على سبيل التصور لحدها وحقيقتها ثم النظر في نسبة الماهية إلى الموجود أنها موجودة لمه أو منفية عنه أو هي ـ هو أو غيرها(١٦٠)، ولما كانت ذات الله عز وجل ليس كمثالها شي فهي مجهولة عن الإدراك العقلي الإنساني، أما الهوية أو الماهية، أو الصفات فهي معلومة نقلاً، لذلك اختلفت الآراء بصدد مسألة الهوية والغيرية والتي تعبر عن الصلة بين الذات الإلهية وصفاتها.

وقيل التطرق إلى موقف علم الكلام الإسلامي لمسألة الصلة بين الذات والصفات، لابد للإشارة هنا أن تلك المسألة كانت مطروحة في الفكر المسيحي، حيث ذهب أوضطين (ت٤٣٠م) إلى أن صفات الله عين ذاته وهي هويته ولا يمكن اعتبارها شيئا مضافا إلى الذات، ولكن أوضطين حاول معالجة تلك المسألة في إطار التثليث (١٠٠٠)، أما الفكر الإسلامي فقد عالجها في إطار الوحدانية الفردانية حيث اعتبرت المعتزلة الصفات عين الذات غير مغايرة لما، هي \_ هو، ونقدوا كل من قال بزيادة الصفات عين الذات، لأن صفات الله عندهم إنحا هي اعتبارات ذهنية، ويمكن بدذلك أن تختلف وجوه الاعتبارات في النظر إلى الشئ الواحد دون أن يلزم من ذلك التعدد في الذات الإلهية، فالله تعالى حي عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته، لأن الصفات لو كانت زائدة على الذات لوجب أن تكون قدية قدم الذات ولشاركت الألوهية في القدم للذلك قال واصل بن عطاء (ت١٣١ه): من أثبت صفة قدية زائدة على ذاته تعالى فقد أثبت إلهين، فالله عالم وعلمه هو هو، حي وحياته هي هو، إذا لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف حامل ومحمول وهذا هو حال الأجسام زائدة على منزه عن الخسية بين نالذه عال الخايسة بين والمينية بين

أما الأشاعرة وإن كانوا على شبه اتفاق مع المعتزلة في انصدام السبق بين الـذات والصفات إلا أنهم اختلفوا في تحديد الصلة بينها، فلقد ذهبوا إلى أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابهة للحوادث، فقالوا أن لله علماً لا كالعلوم وقدرة لا كالقـدرات،

الألوهية يستلزم القول بأن الوجود والماهية شئ واحد.

الذات والماهية، وأيضاً انعدام مفهوم السبق والزمنية، فلا وجود لفكرة سبق الماهية على الوجود في إطار الألوهية، فإن كان من الإمكان القول بأسبقية الماهية على الوجود أو الوجود على الماهية في إطار الحديث عن الموجودات أو المخلوقيات، فبإن الحيديث عين وهذه الصفات الإلمية قدية وردوها إلى سبع صفات هى: القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وهم بذلك يميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال ويجعلون الأولى قدية والثانية عدثة، ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم: أنها لو كانت عدثة لأحدثها الله في ذاته، وهذا عال لأنه ليس محلاً للحوادث، ومن الحال أيضاً أن يُحدث الله صفاته في غير ذاته، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات عدثة قائمة بذاتها وهذا أيضاً عال، لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف، أى لا يمكن أن توجد ماهية بدون موجود، وعلى هذا فصفات الله قديمة في ذاته وهي غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير مباينة لبعضها الآخر ولا هي مغايرة لذات الله تعلل.

وفي منظومة الفلسفة تضح الهوية والمطابقة أو التماهي عند الكندى في أرائه للوجود الإلمي، فالله من حيث طبيعته هو الآنية الحقة وهو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود، وهو كذلك من حيث الصفات والماهية واحد تام، والوحدة من أخص صفاته إذ هو واحد بالعدد واحد بالذات وواحد في فعله، ووجوده بالفعل يهب الأشياء هويتها أو ماهياتها. (٢٠٠ وعند الفارابي واجب الوجود بالذات، وصفاته لا تختلف عن حقيقة جوهره أي عن ذاته، ولبس علمه بذاته سوى جوهره، فإنه يعلم ذاته وإنه معلوم وإنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد، وهو حكيم بحكمة من ذاته لعلمه بذاته، وهو حي بل هو الحياة عينها (٢٠٠)، وكذلك ابن رشد حيث يرى أن الله عاقبل ومعقول معاً، ووجوده عين وحدته، إذ الوجود والوحدة فيه عين الذات وهويتها (٢٠٠).

وفي منظومة التصوف الفلسفى على وجه الخصوص - فإن مسألة الهوية والعينية في ضوء المينافيزيقا جاءت من خلال نظرية وحدة الوجود والتي تذهب إلى أن الله والعالم وجهان لحقيقة واحدة وجوهر واحد، وتظهر بوضوح عند ابن عربى (ت٦٣٨هـ) وعبد الكريم الجيلى (ت٥٠٨هـ)، فلقد ذهبا إلى أن صفات الله عين ذاته (٢٦٠)، ولكنهما لم يقصدا مقصد المعتزلة من التنزيه بل على خلاف من ذلك، فالوجود كله في نظرهما هو عبارة عن مظهر تجلى الحق، والهوية والعينية بهذا في فكرهما تتسق مع مفهوم وحدة الوجود، حيث تصبح هوية العبد ما هي إلا مظهراً لتجلى أسماه أو صفات الله فيه.

جدير بالذكر أن هـذه الإسـهامات في مفهـوم الهويـة مـن المنظـور الأنطولـوجي الميتافيزيقي قد أثر تأثيراً كبيراً كمرجعية تراثية على جدلية المدلول الثقـافي والاجتمـاعي للهوية العربية في العصر الحديث، وعلى الأخص في التداول الديني والتقافي للمفهوم، ولكن كانت هناك أيضاً إسهامات غربية لعبت دوراً كبيراً في الخطاب الهووى العربي، ولعل أبرزها - على سيل المثال لا الحصر - مساهمات ليبتنز (ت١٧١٦م)، وهيجل (ت١٨٣١م) وشلنج (ت١٨٥٩م)، حيث كانت تلك المساهمات مفعمة بالروح المبتافيزيقية والتي تتناسب مع الإطار العام للعقلية العربية.

لقد طرح ليتنز مفهوم "هوية اللامتمايزات"، ويعنى أنه لا يمكن لفرضين حقيقيين أن يكونا لا متمايزين، أى متماثلين، من دون أن يكونا متماثلين، أى من دون أن يختلطا بدقة، فكل الأشياء متمايزة وعلى الرغم من ذلك لابد وأن يكون هناك تشابه وتماثل (٢٠٠٠)، وهذه الرؤية قد ألقت الضوء على أفكار المتماثلات في الاختلافات في المسترى الثقافي لمفهوم الموية في المصر الحديث، فأصبح بالإمكان الحديث عن هوية مجتمع تنحدر من خلال الأشياء المتماثلة والمتشابهة بين أفراده على الرغم من اختلاف أفراد المجتمع التفافى أغراد المجتمع ويكن أيضاً الحديث عن هوية الاختلاف والتنازع في ضوء هوية الاتفاق.

وهذه الرؤية الميتافيزيقية تقوم على فكرة رئيسة في فلسفة ليبتنز فحواها أن العالم عبارة عن (مونادة)، فالوجود كله عبارة عن (مونادة)، تمكس العالم ويتعكس العالم فيها، وهى في حد ذاتها هوية كل الأشياء، فحقائق الأشياء ليست المادة بل المونادة والتي هي القوة الروحية أو الذرات الروحية، وقد خلق الله تلك الذرات وجعلها مراكز للقوة ومنحها قوة إدراك، وفاوت فيما بينها في ذلك، فالذرة الروحية قوة روخية تتجلى فيما تتخذه من الأشكال المتغيرة على الدوام.

وهذه الذرات هي مرآة العالم الحية الباقية، وفيها قرة تحاول التحول من حالة الملاشعور إلى حالة الشعور، والشعور هو تيار من الأفكار والإحساسات يتدفق من حقيقة الذرة الروحية، وما المادة إلا مجموعة من الذرات الروحية، فماهية الأشياء وهويتها هي الروح (٢٥٠)، والمذهب الروحي بهذا السياق يجعل ماهية الأشياء دوماً تشعر بنفسها وتحسن بشخصيتها، لأن استطاعة إدراك حقائق الأشياء تكمن في الفكر الجرد، وهذه الرؤية قد السحبت فيما بعد على إطلاق مفهوم الهوية على الفكر من حيث العادات والتقاليد واللغة وأنماط التفكير في المستوى الاجتماعي.

وعن مساهمة هيجل، فلقد افترض الاختلاف داخل الهوية وجعله جوهراً فيها، فهو يرد الوجود إلى الماهية كونها الأساس في الوجود الفعلي، حيث تتقوم الماهية عند، بثلاث . مقولات هى: الهوية والاختلاف والأساس، وفيما يتعلق بالهوية فهمو يعتقد بأن التنوع سمة أساسية لها، والاختلاف فيما هو أساس الأفكار، لأن الهوية هنا لا تيقى فى صورتها المطلقة، ولا فى صورتها المنطقية المحضة، إنما تتجاوز ذلك إلى تنضمنها الاختلاف المذى يُعد عاملاً جوهرياً من عوامل وجودها الضرورى(٢٦٠).

ويشير هيجل إلى أن التفرقة بين الماهوى وغير الماهوى إنما هي تفرقة خاطئة في الوعى الإدراكي للعقل، لأن غير الماهوى ماهوى تماماً كالماهية سواء بسواء، ومن ثم فغير الماهوى هو نفسه ماهية، فالجانبان يعبران عن شيع واحد، ينظر إليه تارة على أنه الماهية، وتارة أخرى على أنه الماهية ماهية فقط بفضل علاقتها بالظاهر، والظاهر هو الملاهية لأن الماهية بدونه ليست شيئاً، ومن ثم فإن علاقة الماهية بالظاهر ليست إلا علاقة الماهية بنفسها، وعلى ذلك فالماهية تمتبر ماهية بفضل علاقتها بنفسها، وبالتالى فالماهية هي الانتساب إلى الذات هو الذاتية أو الهوية، ومن هتا فإن الماهية تشع في ذاتها، أو هي الانعكاس الحض، ومن ثم فهي ترتبط بالذات لا على نحو مباشر، بل منعكس ورابطة الانعكاس هذه هي الهوية في ذاتها.

ويتقد هيجل التجريد الصورى لمسألة الهوية، باعتبار أن التجريد الصورى يخلو من الاختلاف، فيرى أن هناك خلط بين الهوية الحقة والهوية الصورية، هوية الفهم التى تخلو علما من الاختلاف والتى تقوم على التجريد وحده، وهو فى نظره تجريد قد يتم يطريقتين، إما عن طريق إهمال لبعض الجوانب الكثيرة التى يتضمنها الشئ المينى واختيار جانباً واحداً فحسب، وإما عن طريق إهمال تنوع هذه الجوانب وضغط الخصائص المتعددة فى خاصية واحدة، وفى الحالتين نصل إلى هوية بجردة يتعدم فيها كل الاختلاف، وهى هوية الفهم الجرد التى يعبر عنها المنطق الصورى بقانون الهوية، فإذا عبرنا عن الشئ بالشئ نفسه فلن يؤدى ذلك إلى شئ لعدم وجود الاختلاف والتنوع.

فالموية بذلك هى مقولة عليا من مقولات حالات الوعى الفكرى، وهى تمثل جميع صور الفكر والنشاط الذهنى، وهى بوصفها وعياً ذاتياً هى ما يميز الإنسان عن الطبيعة وهى ما يميزه عن الحيوان (٢٣٠)، فالاختلاف والننوع فى دائرة الماهية يعبر عن الارتباط بالأشياء الأخرى التى تكون جانباً أساسياً من طبيعة كل شئ، من حيث أن الأساس هو وحدة يوجد بداخلها التنوع والتمييز.

اما عن مساهمات شلنج فهى تتبلور فى المثالية التأملية لفلسفة الهوية، ويُعد أول من وضع كتاباً مستقلاً يحمل عنوان "الهوية" فى أول القرن التاسع عشر الميلادى، حيث يرى أن الهوية المطلقة هى جوهر العقل وماهيته، فالطبيعة فى مذهب شلنج ليست مادة جاملة، بل هى تتضمن حيوية، أو (ديناميكية)، وما يحدث فيها صور من التجاوب والتدافع، وهذا الجدل حالة ذاتية تسعى إلى تحقيق غاية معينة وهى التوازن، يعنى أن هناك نزوعاً إلى الوحدة، بل استعادة للوحدة المققودة جراء التجادل والتجاذب والتدافع فى الطبيعة، هذه الوحدة المفقودة هى الهوية التى يؤرق كيانها التقابل بين القوى المتدافعة داخل الطبيعة.

ويشير شلنج إلى أن الهوية تكتسب كيانها من خلال السوية، وهبى الوحدة الناشئة عن التقابل، والتقابل هذا ظاهرياً يعنى زوال الهوية، لكنه في الوقت ذاته يضترض هويت كميل إلى الهوية، على أن التقابل ووجوده يعدان شرطى الميل، لأن غباب التقابل يعنى السكون المطلق، وهذا يعنى أن التقابل في حد ذاته يتضمن الهوية، أما السوية فهى الهوية المتولدة عن التقابل، وهي تعتمد على الاختلاف وتطمع في حالة تأكيد الهوية واستعادة كيانها إلى السوية. (١٨٨)

بهذا الطرح تصبح الموية مبدأ جوهرياً من خلال الموية في حالة انفتاح على ماهيتها من جهة، وعلى بجمل التغيرات التي تحدث في الواقع المدرك من جهة أخرى، إذ شلنج هنا أحدث متغيراً في تاريخ الهوية عبر إخراجها من بجرد المعنى المنطقى إلى المعنى الواقعى من خلال تأكيد فكرة السوية، وبهذا التصور يصبح الاختلاف والتنوع والتنازع والتقابل من خلال تأكيد فكرة السوية، وبهذا التصور يصبح الاختلاف والتنوع والتنازع والتقابل داخل مفهوم الموية، فذلك لا يعنى أن هذا الوحدة هي الفراغ الذي يدرم في انسجام فاثر بعيداً عن كل علاقة لكي تتجلى علاقة الموية مع نفسها، ولكن الوحدة بداخلها اختلاف وتغاير والعلاقة بينهما علاقة تضامن فالاختلاف متضمنا في الوحدة بداخلها اختلاف والتفارع والعلاقة والسيولوجية والأثربولوجية للهوية تستوعب معانى الاختلاف والتفابل والتنازع داخل الوحدة نفسها، والأنسوري، بل حيث لم تعد الموية تنشد التطابق والماهاة كما في التصور الأرسطى الصورى، بل أصبحت تسعى وراء التكون في غير ذاتيتها وحضورها في ذاتها أيضاً، وبدذلك يكون مفهوم الموية متنج عملياً وليس صورياً.

هذه التصورات التي استبعدت التماهي أو التطابق وجعلت الهوية متضمنة

الاختلاف والتنوع أدت إلى دلالات ومفاهيم جديدة داخل الهوية مما جعل مفهوم الهوية اكثر ثراء وتفاعلاً وصيرورة ديناميكية، ولم يعد ثابتاً في حالة استانيكية بل أصبح صالحاً لدخوله الجال الاجتماعي وحاضراً في الوعى الإدراكي المعرفي لانعكاسه على مجسل أنظمة الفكر والثقافة والعلم، ومع تطور العلوم وانعكاس ذلك على الوعى الإدراكي أنتج فلسفات جعلت مفهوم الهوية أكثر استقبالاً للدلالات المختلفة، ومنها الفلسفة البرجاتية وفلسفة النسبية والتي تتجت عن نظرية النسبية لأينشتين، فأضفت على المعرفة طابع الهوية النسبية عما أدى إلى مفهوم نسبية الهوية وأدخل عليها دلالة التغير والتطور والتائر والتاثر وصلتها بالهويات الأخرى.

#### ٢- الدلالة النفسية (السيكولوجية)

أخذ الإنسان يقترب من موجوديته ومن تكويناته وذاته بظهور علم النمس كعلم مستقل، وكانت لأثماث ودراسات سيجموند فرويد أثر كبير لتوجيه الأنظار إلى هوية الموجود الفرد، الذات المشخصة، من خبلال استكشاف العناصر الكامنة وراء الشعور والوعى لدى الإنسان، عناصر من التصورات والأفكار والمشاعر والأحاسيس وقوى المترى للنفس البشرية، وافتراض مقولة اللاشعور واللاوعى كقوة عند الإنسان تتحكم في السلوكيات البشرية، هوية اللاشعور وهوية اللاوعى، كل هذا ادخل منظوراً جديداً على مفهوم الهوية.

ويقصد بدلالة هوية الأنا في الجال النفسى (علم النفس) الأنا الفردية الشخصية للفرد، ومن ذلك المنطلق يكمن مفهوم هوية الأنا في تحديد الفرد لمن يكونه وما سبكونه، بحيث يكون المستقبل المتوقع امتداداً واستمراراً لخبرات الماضي، أو تكون خبرات الماضي متصلة بما يتوقعه من مستقبل اتصالاً ذا معنى، وينطوى مفهوم الهوية على شعور الفرد بكونه قادر على العمل كشخص منفرد دون انغلاق العلاقة بالآخر، أي تحقيق تفرده وتقوية أدواره الاجتماعية وإعادة تقويمه لعلاقاته بعالمه والآخرين وتجهه نحو أهداف عددة.

فالهوية صورة ذاتية معقدة متشابكة تتطور من خلال التفاعل الاجتماعي المتغير دائماً والذي ينطوى على حالة من الجذب والتنافر داخل الوحدة، وينطوى تكوين الهوية علمي الإحساس باستمرار الكيان الداخلي أو النفس، مضافاً إلى ذلك التوحد من شمئ خارج هذا الكيان أو النفس، وهذا يعني أن الفرد يعيش ليحقق توقعاته لنفسه وتوقعات المجتمع

أيضاً مع سعى الفرد الدائم للمحافظة على استمرار تـصوره لهـذا الكيـان الـداخلي أو النفس واعتراف الآخرين بهذا التماثل والاستمرار (٢٠٠).

وجدير بالذكر أنه لا يوجد اتفاق بين علماء النفس على كيفية ارتباط مفهومي الأنا والذات، فالبعض قد استخدمهما بالتبادل من حيث هوية المعنى، باعتبار أن مصطلح اللذات مرادف لمصطلح الأنا ويؤدى إلى نفس المعنى، والبعض الآخر قد فرق بينهما، فبالنسبة للأنا، نظر إليها فرويد على أنها جزء من الشخصية وقمل ذلك الجزء أو القسم من المو الذى تأثر نتيجة العالم الحارجي فيه تأثيراً مباشراً بواسطة جهاز الإدراك الحسى (٢٠٠)، ومعنى هذا أن الأنا يمثل جزء من الشخصية وهو متصل بالواقع الخارجي، ولليه القدرة على رؤية الواقع الداخلي وتنظيم السلوك وضبط الاندفاعات، فمصطلح وللنا يستعمل كمركز للسلوك الواقعي باعتبار أن الأنا تخضع لمبدأ الواقع وهو - أي مصطلح الأنا - عمثل جزءاً من ثلاثة أجزاء للشخصية.

أما بالنسبة للذات فتعبر في المجال النفسى عن الكيان الجوهرى أو الخناص الجزئى لشخص واحد، وقد تستخدم كمرادف للشخصية، من حيث أن لفظ الذات يؤكد شعور الفرد بكيانه ومشاعره، لأن المشاعر لابد أن تتبع من خلال ذات معينة وهى – أى الذات بهذا المعنى تعنى الشخص الذى به يحس ويدرك وهى المجموع الكلى لأفكار واتجاهات الفرد عمن هو ومن هو، فهى تتضمن كل الخبرات التى تكون إدراك الشخص وإحساسه يوجوده (٢٣)، ويرى روجرز أن مفهوم الذات يمكن تصوره كنظيم منسق يتألف من الإدراكات أو عيزات "أنا" والإدراكات، فالذات هى جانب من العلم الظاهر للفرد أو من عجاله الإدراكي.

ويشير روجرز بذلك إلى أن الذات تتكون من الإدراك الشعورى لأنا القيم المرتبطة بها، ومفهوم الذات يتضمن تصور الفرد لنوع الشخص الذى يكونه، فهو صورة الفرد عن نفسه وينطوى على الوعى بالكينونة \_ أى ما أكونه \_ والوعى بالوظيفة أو الفعل، أى ما يكن أن يفعله الفرد، وينطوى مفهوم الذات ليس فقط على ما يكون المره أو ما يفعله، بل أيضاً على ما يطلق عليه روجرز الذات المثالية، وتمثل مفهوم الذات الذى يتمناه المره نفسه وهى بذلك تقترب من الأنا المثالية لدى فرويد (٢٣)، حيث ينبثق مفهوم الذات من خلال أنها تعنى الشخصية في صورتها البشطلية والتى تشضمن فكرة المره عن نفسه خلال أنها تعنى الشخصية في صورتها البشطلية والتى تشضمن فكرة المره عن نفسه

وتحديه لمن هو؟ ومن يكونه؟ وما ينبغى أن يكونه؟، أى صورة الفرد في إطار تحققاته الماضية، وما عليه في المكان والزمان الحاضر، وصيرورة ذلك في المستقبل.

وشيوع لفظ هوية على المستوى النفسى إنما يرجع إلى إريك إريكسون (٢٢) بوصفه هوية أو ذاتية الفرد بحيث يكون للمرء باستمرار كيان متميز عن الأخرين، حيث طور هذا المفهوم وجعله مفهوماً مركزياً في تصوراته النفسية، وعرفه بأنه ذلك الشعور بالهوية الذي يهيئ القدرة على تجربة ذات المرء كشئ له استمراريته، وكونه هو نفس الشئ، شم التصرف تبعاً لذلك، وأرجع نمو الأنا إلى نمو الهوية، واعتبر المراهقة مرحلة أزمة الهوية ففيها تبلغ الصراعات حد الذروة، إما إلى تعين الهوية، حيث الشعور بالاستقلال والمبادأة والثقة بالنفس وبالأخرين، وأن الحياة تستمد مقوماتها من الاجتهاد والمثابرة، وإما إلى عدم تعين الهوية، حيث فقدان الثقة، والشعور بالحزى والحنجل والشك.

ويرى إربسكون أن التساؤل الرئيسى الذى يعايشه المراهق هو تساؤل ينطوى على بحث عن كينونته وعن معنى فريد للوجود، وعن هوية تتمايز عن هويات الأخرين، فى استمرارية تجعل من الأنا هوية فريدة ومغايرة لهويات الأخرين، وقد ركز على العلاج النفسى بوصفه تحليلاً نفسياً واجتماعياً لأزمات الهوية التي قد تتمشل في عدم تعيين الهوية، انغلاق الهوية، التعليق النفسى والاجتماعي للهوية، وذلك من منطلق أن الأنا تركيب نفسى يتكون من الأفعال الشعورية ويتحكم فيها تركيب وتكامل التجارب الماضية مع الواجبات التي تواجه الفرد في مجال مداركه المعرفية في وقته الحاضر.

وجلير بالاهتمام أن إريكسون يضع مفهوم الحوية أو الذاتية في دائرة النمو التاريخي وسياقه - يفيد ذلك المنظور في تحليل الحوية العربية إقادة منهجية كبيرة ويتضح ذلك في الفصول القادمة -، حيث ركز على تطوير الذاتية أكثر عما ركز على أى اكتساب آخر للنمو، فيشير إلى أن حل الشخص المراهق لصراع مرحلة الحوية أو تكون الحرية ليس في الانفصال الكامل عن ماضيه أو الاستمرار الكامل بهذا الماضى، ولكن في تأمل هذا الماضى مع حاضر جليد نحو مستقبل معين، وهو في سعيه للبحث عن إحساس بالتماثل بين الماضى والحاضر والمستقبل، قد بعيش معاركه الباكرة مع أشخاص آخرين لم تكن لهم علاقة به لكنهم يمثلون له دور المعارضين، كما يصبح أكثر استعداداً لأن يعتنق مبادئ عامة تعمل لحماية وصيانة الحرية.

ومن أهم جوانب تحقيق الهوية تنمية الإحساس بالبعد الزمنى ومروره، أى الثقة فى الزمن أو الوقت كبعد هام من أبعاد الحياة، ويضاف إلى ذلك أن مَنْ ثم له تحقيق هوية ذاتية لابد أن يكون قد قام بتنمية المهارات التى ينشأ عنها زيادة فى قوة الأنا، ويسهم التوّحُد مع شخص ذو أهمية فى تكوين هوية الفرد فى مرحلة المراهقة، حيث تتكامل التوّحُدات الطفلية فى مصفوفة من الصور عن ذلك الكيان الخاص أو النفس لكى تستوعب الأدوار المهنية الاجتماعية الجديدة، وإن كان التَوْحُد يعتبر برعمة الهوية فإن زيادة التوحد هوية أنا ضعيفة، وياد ينتج عن زيادة التوحد هوية أنا ضعيفة، وما التَوْحُد الزائد مع بعض الأبطال القدوة والميل الشديد إلى جماعات الشباب والانصياع لها غير سلوك دفاعى ناتج عن الإحساس بغموض الهوية.

لقد أوضح إريكسون هنا فكرة أو مفهوم غموض الهوية الناتيج عن زيادة التُوَحُد والذي يظهر في صورة العجز التام عن عمل أي شيئ عدد تتبجة لغموض الدور ومشاعر الحيرة والارتباك التي تصاحب ذلك الغموض (٢٥٠)، وهذا المفهوم الذي يربط بين زيادة التُوَحُد وغموض الهوية يمكن أن يلعب دوراً مهماً في الدلالة الثقافية والاجتماعية للهوية في المستوى الاجتماعي باعتبار أن المجتمع مكون من مجموع الأفراد، أو معنى آخر هوية المجتمع تتكون من مجموع هويات الأفراد المكونين لها والمستغرقين فيها، باعتبار استحالة الفصل بين النمو الشخصي والتغيرات المجتمعة.

والهوية في رأيه تتوقف على أن يصبح الفرد جزءاً عسوساً يمكن الاعتماد عليه في كل أكبر، لأن الإحساس بالهوية وكذلك تشتتها يمثل استقطاب مرحلة المراهقة من مرحلة النمو، فمن جهة يوجد نضال نمو تحقيق تكامل الاتجاهات الداخلية والخارجية، ومن الجهة المقابلة يوجد تشتت يؤدى إلى إحساس بعدم الثبات في وسط مطالب داخلية وخارجية مربكة، والاستقطاب يجب حله داخل نطاق المراهقة لتجنب الاضطرابات الانتقالية أو الدائمة في مرحلة الرشد، فيقين الفرد بمكانه في الحاضر وفي المستقبل يؤكد له ثقته وتقدمه إلى ما بعد المستويات السابقة للنمو.

يرجع اهتمام إريكسون بفترة المراهقة إلى أهميتها البالغة في تكون الهوية الشخصية، حيث تكون الأنا بالتدريج تركيبا من الماضى والمستقبل، وهمذا التركيب هو التحدى . الأساس لهذه المرحلة قبل الرشد الاجتماعي النفسي، ويمكن وصفه بأنه تقنين ذاتي بحشا عن الذاتية أو الهوية، ذلك لأن الأنا المثال لا تستطيع تقديم فائدتها الكاملة، فيقوم الشاب باستكمال كل التحقيقات السابقة وهذا التكامل التدريجي يتضمن هوية الذات، وعندئذ يحقق الشاب ولاه، لوضعه الجديد كشخص في مجالاته الأساسية والنفسية الاجتماعية الاقتصادية والثقافية، وهو يجد أملاً في مستقبل يمند بمساعدة ذاتية أكثر عمومية.

كما ويشير إلى مفاهيم قُدِّر لما أن تدخل في نطاق المستوى الاجتماعي والثقافي لموية المجتمع وهي: الموية الإيجابية والهوية السلية وازمة الهوية، فالهوية الإيجابية تتحقق عندما بحق الشاب ولاءه لوضعه الجديد في الجالات الأساسية المتعددة، نفسية وثقافية واجتماعية، أما الهوية السلية تتحقق عندما يواجه المراهق تشتتاً مستمراً في الهوية، فيما يختص بقدرته الخاصة ومكانه المتظر داخل الجماعة، عندما يستمر سؤال " مَنْ ساكون ؟" والفرد قادر على حل مشكلته بأن ينحرف، وبذلك يكون قد اختار الموية المضادة لتلك التي يقترحها المجتمع من خلال القيم والمبادئ، يختار الشاب الهوية المضادة مفضلاً لما على أن يظل معدوم الهوية، فالهوية السلبية تشير إلى عاولة يائسة لاستعادة بعض السيطرة في موقف تلغى فيه العناصر المتيسرة للهوية الإيجابية كلاً منها الآخر("").

تبدأ أزمة الهوية ببحث المرء عن مصادر جديدة للمعنى والإنجاز والقيمة، وعند فقدان ذلك يشعر الشاب بالضياع في مجتمع لا يساعد المرء في فهم ذاته، ولا يوفر له فرصاً يمكن أن تعينه في الإحساس بقيمته الاجتماعية، وتُعد أزمة الهوية نتاج لقشل الفرد في تحديد هوية معينة حيث تشير إلى عدم القدرة على اختيار المستقبل، كما تنطوى على الإحساس بالاغتراب وعدم الجدوى وانعدام الهدف واضطراب الشخصية ومن شم البحث عن هوية سلبية والتي هي في مضمونها تعبر عن الأزمة، وتتخذ منهجية اللجوء إلى تكوين كيان خاص خارج عن الحدود الاجتماعية الخاصة بالمجتمع لكى يضع نفسه لم الجدوم بدلاً من أن يجد نفسه خارج التاريخ والمجتمع.

إن فكرة إريكسون عن الهوية تشمل أربع حالات، إنجاز أو تحقيق الهوية، وتأجيل أو تعليق الهوية، وتأجيل أو تعليق الهوية، ويقصد بتحقيق الهوية فترة أزمة تبعها تطور الالتزامات أو المعتقدات التي ياخلها الفرد على نفسه كأن يتعها لأيديولوجية معينة بعد أن يعيد تقييمها، وتأجيل أو تعليق الهوية عبارة عن أزمة يبحث خلالها الشخص عن اختيارات مقبولة، وأما تعويق الهوية ففيها يظل الفرد ملتزماً بأهداف وقيم واعتقادات تطورت خلالها نشأته، واقترحت بواسطة أشخاص آخرين، وعادة ما يكون التزامة يمهنة أو معتقد معين انعكاساً لرغبات من لهم سلطة عليه بوجه عام.

أما تشتت الموية فيحدث عندما لا يكون لدى الأفراد التزامات ثابتة، وهؤلاء عادة ما يتصفون بالتقلير الذاتى المنخفض، وتسم علاقاتهم بالسطحية مع الآخرين، وينتج عن ذلك مفهوم الاغتراب الذى هو "تشتت الأنا" الناتج عن عدم القدرة على صياغة وجهة نظر متماسكة نحو العالم وموقف الفرد منه، ويمكن وصف الاغتراب في مرحلة المراهقة بالأمر الطبيعي إن كان ثمة قدر منه أما إذا استمر فإنه ينتج عنه الانعزال المهنى والشخصي لأنه معوق أساس في تطور حرية الأنا أو في تكوين موقف واضح تجاه العالم، ذلك لأن فقدان الإنسان لذاته المميزة أو المتفردة عن الآخرين تجعله لا يستمر بالأمان ويتنابه القبلق، فالإنسان المغترب يشعر بأنه غريب عن ذاته لا يجد نفسه كمركز لعالم، إنه خارج عن الانسال بالآخرين، حيث يعبر الاغتراب عن فقدان النفس لذاتها وهي في هذا الفقد تكتسب بالأخرين، حيث يعبر الاغتراب عن فقدان النفس لذاتها وهي في هذا الفقد تكتسب فشل الفرد في نحديد هويته بصورة إيجابية قد تجعله يتخذ لنفسه هوية سلبية لتلك التي فشره المجمع فالهوية في نظره أفضل من اللاهوية.

ويمكن بلورة معنى الاغتراب الناتج عن الهوية السلبية بأنه التعبير عما يعانيه الفرد من انفصال عن ذاته وعدم فهمه ماذا يكون في الحقيقة، ونتيجة لافتقاره عن فهم هويته فإنه عيا حياة من نسج تصوره، ويفتقد الاهتمام بالحياة لأنها لبست ما يرغب فيه حقيقة، فليس في وسعه أن يتخذ قراراته لأنه لا يعرف حقيقة ما يربيك، ويعيش في حالة من اللاواقعية، وبالتالي فهو وجود زائف مع نفسه، وعندما تزداد حدة ما يشعر به الفرد من اغتراب وانفصال عن نفسه أو بجتمعه أو موضوعاته فإنه يشعر بالعزلة الاجتماعية واللامعيارية والعجز والقلق وكلها مظاهر لتشتت الهوية، وبناء على ذلك فإن إريكسون يرى أن قهر الإحساس بالاغتراب يستند إلى إحساس قوى بالهوية، لأن تعطل الديناميكية بين الذات الفرية والواقع الخارجي هو الذي يقيم الاغتراب، فعندما يكون الالتصاق بالذات على حساب الواقع يتخذ الاغتراب صورة الاختراك النفسية. (٢٧)

إن الفرق بين وجود الإنسان واغترابه يكمن في مدى إحساسه "بمن هو ومن يكون" إحساس بالهوية، فعندما يعمى الإنسان أنيته وتصبح هذه الأنا هي الحركة لأفعال ومنجزاتها، فذلك هو الوجود الإنساني، أما فقدان الإنسان لهذه الآنية وعدم الوعى بها وسيطرة أفعاله عليه لتصبح بمثابة إرادة خارجية عركة له في غيبة وعيه ويصبح أقرب ما

يكون إلى أشكال الطبيعة، فذلك هو الاغتراب وعدم تعيين الهوية، وترجع اهمية التربية والمجتمع من خلال المساهمة في إحداث التفاعل الاجتماعي وفي تشكيل هوية الفرد الإحراز الثقة الأساسية والإحساس بالاستقلال الذاتي والمبادأة والكفاية، والمراحل التي يتحدث عنها إريكسون تمثل مراحل النمو للوصول إلى الهوية الحقيقية القوية، ولا تفصل المراحل عن بعضها، بل هي مراحل واصلة مع سابقتها ولاحقاتها.(٢٨)

أما جان بياجيه وهو عالم نفسى سريرى على دراية واسعة بفلسفة المرفة والمنطق فقد أضاف أبعاداً جديدة فى الدلالة السيكولوجية للهوية، من منطلق تصوره عن قصور النظرية ذات البعد الواحد، فهو يؤمن بالنظام العالمي، ويبرى الوحدة الواحدة فى كل الأشياء المختلفة، يولوجية، اجتماعية، نفسية وفكرية، فى النظم الحية وغير الحية، باعتبار أن الكل يؤثر ويتأثر بالكل من خلال الاتصال والتشابك، ويبرى أن القمل التلقائي والتغيير الديناميكي الكامن يدعمان النمو التطوري المكون للهوية والمؤدى لكل تركيب بنائي بجركات فى اتجاه مزيد من الحركة البسيطة والتعقيد والمطاوعة وزيادة توحيد لكل أمامال الأجزاء المختصة، وغيل الأخيرة الجذب الكل نحو حالة التوازن، والهدف النهائي من عملية التطور هو المستوى الثالث للتوازن وهو الذى يتم فقط فى حالة أكثر التركيبات من عملية الطوراً، أي في الوقت الذي يقترب فيه المره من اكتمال الموية. (٢٠)

يشير بياجيه إلى أن النمو العقلى للإنسان هو موضوع تكوين الهوية الشخصية الفردية، وتحديد الهوية كعملية معرفية ذات صلة وثيقة بالقدرة العقلية لإدراك نموذج آخر لذاتية الشخص، كما أن التقليد يمكن تقبله كوظيفة عقلية بدون تشديد على تكرار الخبرات الإدراكية، حيث يفترض أن الانفعال الإنساني ينيع من العمليات الأولية كصنو عقلى له، فأحياناً يعمل الانفعال على تنظيم طاقات الأفصال ويقوم التركيب العقلى بتحديد الوسائل، وأحياناً أخرى تقوم العمليات العقلية بتحديد قدرة الاستقبال الانفعال، فهما وجهان لوحدة واحدة، فالهوية الشخصية تنبع من تراكب الوظائف العقلية والانفعالية في ضوء نظرية السببية.

ولا يهمل بياجيه دور البيئة الطبيعية والاجتماعية والفكرية في عمليات التكيف النفسى للفرد، فهو متاثر بنظرية دوركايم القائلة بأن كل الحقائق الاجتماعية - قيماً وعمليات - إنما يصنعها الإنسان، إن العالم الاجتماعي والفكرى لا يمثل أي هوية بدون الإنسان، ومثل هذا العالم هو انعكاس للتنشئة الاجتماعية التي يمر بها كل فرد في نموه

المعرفى، فالفرد ويبتته وطبيعته يمثلـون كـلاً متوافقاً، إن مفهـوم الإنـسان للأشـياه، كـل الأشياه (او الأشخاص) التى تنجه إليها الأفعال والأفكار والمشاعر أو العكس (وكـذلك أفكاره) تبرز فى وقت واحد مع إدراك الإنسان لنفسه، وهذا الظواهر التى هى من صـنع الإنسان تصبح جزءاً من بيئة الفرد بالتبعية وتنشط عملياته التكيفية.

إن المظاهر الاجتماعية والنفسية والفكرية والبيولوجية تبدو كبيئة، وتشمل بحالاً واحداً بالنسبة لهوية الفرد، وبجال كل فرد يمكن أن يسرع أو يؤخر أو يغير نظام التنابع لعملية نمو الفرد، ويتبلور نمو الشخصية عندها يستطيع الشاب استخدام تفكيره الاستتاجى عن موقف تتأسس له فيه القواعد والقيم، ويستطيع أن يكون افتراضاته الحاصة، فالشخصية توجد عندما تستطيع الهوية الشخصية "الذات" الحفنوع إلى نوع من نظام المجتمع، والهوية الشخصية بعد اكتمالها ونموها تستطيع معالجة الأفكار دون الاعتمادية الكلية على الآخر، وتتمثل معالجة الأفكار في التصنيف والتقييم المنطقى المتعدد الأبعاد لوجهات النظر الاجتماعية والفكرية، حيث أن تكوين وضع اجتماعى وفكرى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفهم وتحصيل القيم الأخلاقية ونضج الوعى الإدراكي.

ويقر بياجيه عدة اتجاهات تهيمن على عمليات نمو الهوية الشخصية، ومنها: أن كل مظاهر النمو تمكس اتجاهاً طبيعياً للتغير من تركيب بسيط إلى تركيب متزايد في التعقيد، ومنها: أن كل مظهر من مظاهر النمو يبدأ باختيار حسية عادية وبعد السيطرة الكاملة على خبرة حسية يمكن فقط استطراد النمو نحو السيطرة على التجريد المقابل، ويستطرد نمو الشخصية من الخبرة مع العالم المادى إلى العالم الاجتماعي وأخبراً إلى العالم الفكري، وكل بعد جديد يختبر أولاً بواقعيته المادية قبل الاجتماعية شم يمكن الاعتبارات الفكرية أن تستوعب، ويتطور السلوك المعرفي من العمل إلى العمل المعرفي، فيعرف الشئ أولاً لفائدته، ثم لدوامه ورمزه التمثيلي وموضوعه في الفضاء المكاني والزمني واستخدامه، وعند الكاني (الجال) وخواصه ولنسبيته في الفضاء المكاني والزمني واستخدامه، وعند اكتمال نمو المؤية يجل عمل النبعية الالتزام بالتعاون والتبادل والأخذ والعطاء الاجتماعي وكذلك الالتزام بالتكامل الاجتماعي. (١٤)

وإن كان علم النفس قد ألقى الضوء على مفهوم هوية الأنـا الفرديـة وأزمـة الهويـة · والتى هى نتاج عقبات وصراعات خلال نمو الهوية والتى أدت بدورها إلى تشتت الهويـة، حيث أن أزمة الهوية نتاج لفشل الفرد فى تحديد هوية معينة وعـدم القـدرة عـلـى اختيـار المستقبل وانعدام الهدف واضطراب الشخصية وفقدان القيمة الاجتماعية وأيضاً عدم القدرة على التفاعل مع الآخر، فإن علم النفس قد القى الضوء أيضاً على ميكانيزمات الدفاع، دفاع هوية الأنا عن نفسها في دائرة تفاعلها مع الذات والآخر، والتي تظهر في صور مختلفة كالكبت والتبرير والإسقاط والإنكار.

تنشأ ميكانيزمات اللغاع بعامة نتيجة فشل الهوية في تكيفها مع نفسها ومع الأخر، حيث أن الفشل والإحباط والحرمان والتناقض يؤدى إلى سير الهوية إما إلى التحرك نحو الناس أو الآخر فتصبح في حالة طاعة مطلقة مفتفدة التميز (التبعية) وإما أن تصبح عدوانية تجاه الآخر دون دوافع سبية في حالة كراهية مستمرة للآخر، أو تصبح بعيلة عن الآخر، انعزائية وانسحابية، وكل هذا ناتج عن الصراع الداخلي اثناء نمو الهوية (١١٠)، وفي جميع الحالات تتخذ الهوية ميكانيزمات الدفاع كالمفالاة في تبرير الفشل وإسقاطه على الآخر أو الشعور بالنقص، فتلجأ الهوية إلى البحث عن المباهاة المستمرة لتغطية الفشل الراهن كصورة تعويضية، أو قلب الوضع الراهن للضد للتغلب على الإحساس أو الشعور بالفشل، فتقوم الهوية بقلب الوضع الراهن (الفشل) إلى الحديث عنه أو اعتباره الشعور بالفشل لعدم القدرة على تحمل الشعور به ومواجهته.

ويمكن الإشارة هنا إلى مسألة الوعى الزائف والوعى الحقيقى، فالوعى الزائف هو عملية إدراكية غالفة للواقع أو الحقيقة الموجودة فى الواقع، أما الوعى الحقيقى هو نداتج عملية معرفية إدراكية مطابقة لحقيقة الشيئ كما هو عليه فى الواقع، وإن كانت ميكانيزمات الدافع ناتجة عن فشل الهوية فى تكيفها مع نفسها والآخر كمحاولة لتحقيق التوازن النفسى فإنها فى واقع الأمر تؤدى بطريقة حتمية إلى الوعى الزائف لأنها فى مضمونها غالفة لحقيقة الشي كما هو عليه، وتشترك جمعها فى عملية تزييف حقيقة الشي موضوع الإدراك، ويمكن وصف الهوية التي لديها ميكانيزمات الدفاع بأنها هوية ذات وعى ذائف سواه فى المستوى الفردى أم المستوى المجتمعي.

إن الدفعات النفسية في حقيقتها حيل دفاعية، فهي تموه على الذات وتزيف الواقع حتى لا ينال الموقف من معنويات القرد، فهي لا تقدم حلولاً حقيقية للمشاكل، فالهوية- فردية أم جماعية - التي تبرر اخطاءها وبصفة مستمرة لن تكون قيادرة على المتعلم من الاخطاء، والتبرير هنا يعتبر أحد الحيل الدفاعية النفسية، وهذه الحيل تعميل غالباً على

المستوى اللاشعورى، ومن ثم لا يدرى الذى يأتيها أنه يتبعها حتى يمكن أن يحترز منها، والموية - فى المستويين الشخصى والاجتماعى - تكره أن تلفت نظرها إلى هذه الميكانيزمات التى تلجأ إليها حتى تلتفت الهوية إلى فشلها وصراعها مع الذات والذى تهرب منه بهذه الحيل الدفاعية، فالعلاقة طردية بين المشاعر والأحاسيس الناجمة عن الفشل والصراع وبين كم وكيف الحيل الدفاعية، فكلما ازدادت الأولى ازدادت الثانية والعكس كلما نقصت الأولى كلما نقصت الثانية فى عاولات لتحقيق نوعاً ما من التوازن النفسى.

وفى راقع الأمر أن التوازن الناجم عن ميكانيزمات الدفاع هو توازن مزيف، أو هو توازن مزيف، أو هو توازن وهمى لأن الأمر برمته هو عبارة عن حيل لا تغير من حقيقة الشيء، وعندما يزداد استخدام هذه الميكانيزمات لتحقيق التوازن النفسى المزيف تفشل فى نهاية الأمر فى حماية الموية فيظهر الاضطراب النفسى لديها، وذلك حينما تشعر الموية بفشل ميكانيزمات الدفاع فى تحقيق التوازن النفسى (المزيف) وينتج عن ذلك بالتبعية خلل فى العمليات الإدراكية الفكرية واضطرابات وتناقضات فى اتخاذ القرارات وفوضوية الروى الأيديولوجية.

وجدير بالذكر أن الهريات الشخصية وإن كانت في مجموعها غمل الهوية المجتمعية ـ
العقل الجمعى للمجتمع \_ إلا أنها تختلف في استخداماتها لأنواع الدفاعات تبعاً
لاختلاف المواقف والظروف والخبرات، عيث تستمين بأساليب متباينة كالهجوم
والانسحاب أو التبرير، كأن تلجأ الهوية للدفاع عن موقفها إلى لوم الأخرين عن أخطاه
هي في الحقيقة اخطاؤها (المبالفة في نظرية التآمر)، أو قد تهرب من الحقيقة المؤلمة
بإنكارها أو باستبعادها لا شعورياً من الشعور، أو قد تتصالح معها بأن تترك الفكرة المؤلمة
كما هي في مستوى الشعور ولكنها لا تدعها على الصورة الحقيقة بل تشوهها حتى تقلل
من حدة المشاعر المؤلة الناجة عن الموقف.

ويرى الفرويديون أنه لا بأس من استخدام هذه الآليات أو الحيل الدفاعية حين تتأزم الأمور، ولكن الخطورة تكمن في الإدمان على استخدامه، بعني أن هذه الميكانيزمات تبعد عن الهوية مؤتتاً مشاعر الإثم أو الخطيشة أو تحقير الذات، غير أن الإسراف في استخدامها يعرض الهوية إلى أزمة المصراع مع الذات (٢١)، كما ويمكن تصنيف هذه الدفاعات أو الحيل اللاشعورية إلى ثلاثة أنواع، الأولى: الحيل الدفاعية الخداعية الكاذبة، وتشمل الكبت والتبرير والإسقاط والتكوين المكسى، والثاني: الحيل الدفاعية الهروبية، وهي تشمل النكوص والانعزالية والسليبة والبعض يضيف إليها أحلام اليقظة، والثالث: الحيل الدفاعية الاستبدالية وتشمل التعويض والتحويل والتقمص.

وبالنسبة للنوع الأول المتضمن الكبت والتبرير والإسقاط والتكوين العكسى، فإن الكبت يُعتبر أكثر الحيل فعالية وخطورة، وله دور رئيس في تكوين اللاشعور، كما ويُعتبر الكبت الآلية الدفاعية الأساسية التي تلجأ إليها هوية الآنا لا شعورياً لمواجهة الأزمات الطارئة أو المواقف الصراعية المختلفة، وتستبعد عن طريق هذه العملية الحفزات والأفكار التي تتعارض مع مفهوم الفرد لذاته، ويطلق على هذه العملية في أغلب الأحيان (كف استرجاع) هذه المحتويات حتى تبقى بعيدة عن الشعور، ويذلك تجنب الفرد مشاعر القلق، فالكبت هو الوسيلة الدفاعية ضد هذه المحتويات التي تعجز هوية الأنا شعورياً عن تحملها أو التعامل معها.

إن ما كُبت من عنويات لا يُفقد بل يبقى بقوته، فما يُكبت بحاول التغلب على القوى التي تعمل على استبعاده من الشعور والتي تحول دون إشباعه، ويؤثر هذا على ميول الفرد وقيمه وخصائص شخصيته، فالكبت هو العملية الدفاعية ضد القلق الذى يثيره ويؤدى إليه اكتشاف الفرد لتلك الحفزات والأفكار التي تتعارض مع ما تراه الأنا مناسباً للتعبير عنه في الجتمع، وهي بذلك تساعد الأنا على التعايش مع الجتمع الذى يفرض المطالب والقيود المعينة على سلوك الفرد وعلى ما يشبعه من جانب وعلى التعايش في ضوء التخلص من مشاعر الإحباط الناجة عن الفشل من جانب آخر، وهي عملية تستدعى من الآنا بذل قدرة معينة من تلك الطاقة النفسية التي تحتفظ بها، حتى تواجه القوة التي تحتفظ بها، حتى تواجه القوة التي تحتفظ بها تلك المجتويات المكبوتة، وهي بذلك تستنزف من الأنا الطاقة التي تحتفظ بها لمواجهة التفاعل مع البيئة أو المجتمع. (32)

أما التبرير فهو أيضاً عملية لا شعورية تقوم أساساً على تحليل السلوك بأساليب تبدو ظاهرياً منطقية على خلاف حقيقتها، وتتصف بالانفعالية، وهو اختيار أسباب تبدو معقولة لما يصدر عن الفرد من أنماط سلوكية خاطئة، وهو أيضاً التشبث بأعذار توحى للآخرين أنها صحيحة ومقنعة، ولكنها ليست حقيقية، ومن أمثلته: تبرير طالب فاشل في الحقيقة لفشله في التحصيل الدراسي بإلقاء اللوم على الأستاذ، أو تبريره بإلقاء اللوم على المادة العلمية بأنها مضطربة، أو تبرير الأنا لقشلها في الوصول إلى هدف معين بأنه غير بحد ولا يحتاج إلى بذل الجهد لتحقيقه، أو كأن يبرر الفريق الخاسر في مسابقة بإلقاء اللوم على المحكمين، أو كما يرى بعض الناس أن التبذير كرم والبخل حرص والفوضى حرية والقسوة حزم، فالتبرير يؤدى إلى قلب القيم والحقيقة، لأن التبرير هو حيلة يلجأ إليها المقصر والفاشل، وسلوك هؤلاء الأفراد أو الهويات الشخصية يستدل عليها من تبريراتهم.

وتجدر الإشارة هنا إلى التفرقة بين الكذب والتبرير، ففي الكذب يدرك الفرد السبب الحقيقي لفشله لكنه يتعمد التحريف، أي أنه عملية شعورية، وعاولة مقصودة لخداع الغير، ولا تتضمن في عتوياتها خداع الذات، في حين أن عملية التبرير تُعد عملية لا شعورية لا يدرك فيها الفرد من خلالها أنه يقوم بتشويه الواقع، وتتضمن خداعاً للذات هدفها إيصال الآنا إلى حالة الارتياح وإبعادها عن حالة القلق والصراع والامتهان الناتج عن القشل.

إن هوية الآنا لا شعورياً تخشى الأسباب الحقيقية للفشل وتخشى مواجهتها لحقيقة دوافعها التى عملت على كبتها واستبعادها من مستودع الشعور، لذا يُعد التبرير من أكثر الحيل الدفاعية استخداماً، ليس فقط في مستوى الهوية الفردية الشخصية، بل أيضاً في مستوى الهوية القومية أو في مستوى العقل الجمعى للمجتمع، ويظهر بوضوح في المقولات التي تدور داخل دائرة الوعى المزيف للمجتمع إزاء الهويات الأخرى عندما تكون هوية الجتمع مشتتة أو ضعيفة، فتقوم بتبرير ضعفها أسام الهويات الأكثر تقدماً وحضارة وقوة.

وبالنسبة للإسقاط فهو أيضاً من الميكانيزمات الدفاعية اللاشعورية الكاذبة، ويُفسر بأنه عملية يلصق فيها الفرد ما يتصف به من صفات مرفوضة أو غير مقبولة اجتماعياً على الفرد الآخر، أو سمات اجتماعية على المجتمع الآخر، والإسقاط في كونه آلية دفاعية مخادعة أو مشوهة للواقع تقوم به هوية الآنا لا شعورياً، في سبيل منع الفرد الفرصة لنفسه كي لا يدرك حقيقة دوافعه التي لو أدركها لشعر بالخيبة والإثم والامتهان، فإلصاق الأخطاء أو النواقص من قبل الفرد على الآخرين قد يخفف من شعوره بالفشل، أو يزيل هذا الشعور خصوصاً إذا ما أدرك أن الآخرين يتصفون بتلك الصفات، وهذا أو يزيل هذا الشعور خصوصاً إذا ما أدرك أن الآخرين يتصفون بتلك الصفات، وهذا الأسلوب الدفاعي اللاشعوري تمارسه هوية الآنا ضد الآخر، فتقوم هذه الموية بإلصاق ما الإسلام عرب على الموية الإنجار، تتقوم عملة الموية الإنكار.

ويفسر فرويد سلوك الفرد الذى ينسب نواحى القصور التى يعانى منها إلى غيره بأن هذا الفعل يسهل عليه أن يصدر أحكاماً، ويتخلص من حالة القلق نتيجة حالات الصراع النفسى حول ما يمكن وراه هذا السلوك من رغبات أو دوافع والتى تحتم به ولا يشعر بها أو لا يستطيع تقدير حجمها، فالإسقاط يخلع الهوية عن الحقيقة ويولد فيها التحصب والشكوك والعزلة (١٤)، فهى عملية دفاعية تبعد الفرد أو الهوية عن الاعتراف بنواقصها وسلبياتها ومواطن ضعفها، لأنها تصر على أن الأخرين أو الأخر هو الدنى يتصف بالسلبيات بهدف إزاحة العبه الناجم عن المشاعر الناتجة من كشف الحقيقة واستبعاد الإحساس بالقلق وتقليل القيمة الذاتية وضعف الثقة بالنفس.

والتكوين المكسى كذلك من الميكانيزمات الدفاعية اللاشعورية الكاذبة، وفي هذه .
الحيلة الدفاعية تلجأ الأنا لا شعورياً إلى تبنى سلوك أو صفة هى التقيض مما يحدث لو أن المحتويات أو الحفزات اللاشعورية ظهرت إلى الشعور، وهذه الحيلة هى بمثابة عملية دفاع ضد هذه الحفزات اللاشعورية، لأن في خروجها سيحدث للفرد ما لا يرغب في حدوثه، حيث تظهر عليه مشاعر القلق والتوتر وعدم الانزان، فالفرد في هذه الحالة يشعر بالأمان لأن سلوكه لا يدل على وجود هذه الحفزات غير المرغوب فيها بل على التقيض عنها فهو في حالة وعي كاذب أو خداع.

إن عملية التكوين المكسى تتضمن ثبنى الفرد وتقبله لأنماط سلوكية وحركات تُعد أساساً غالفة لأفكاره ومشاعره الذاتية، كأسلوب دفاعى لا شعورى تقوم به الأنا لمواجهة ما قامت بكبته من مشاعر غريزية، وهذه العملية تقوم من أجل تدعيم وتعزيز عملية الكبت عند بداية ضعفها أمام ضغط الحفزات اللاشعورية وتهديدات الخروج أسام الشعور، وهنا تظهر صفات مناقضة لما يحدث لو ظهرت هذه الحفزات، وتلك الحيلة الدفاعية اللاشعورية تقوم بها الأنا للتمويه على رغبات ودوافع خطيرة، بأن يظهر الإنسان عكس ما في داخله، مثال فرد يهاجم الأفكار الخرافية ويؤمن بها في الوقت نفسه، وعلى هذا فإن عملية التكوين العكسى تأخذ صورة إخفاء الفرد المشاعر السلبية ويضم غلافاً عليها يسم بصورة المشاعر السلبية.

وبالنسبة للنوع الثانى من الميكانيزمات الدفاعية وهى الحيل الهروبية والتى تشمل التكوص والانعزالية والسلبية، فإن النكوص يعنى العودة إلى صيغ سابقة من المتفكير أو أشكال سابقة من النمو أو صورة سابقة من العلاقات، ويحدث النكوص عندما تواجمه الهوية الشخصية موقفاً صعباً فتقوم باستبدال الأساليب الواقعية التي تساعدها على حل
 الموقف المشكل بأساليب انفعالية مصحوبة بالصراخ والعصبية وغيرها من الأساليب
 الطفلية لتقوية الدفاعات التي وضعتها هوية الأنا للدفاع عن نفسها فيصعب حل المشكلة.

مناك صلة بين النكوص والتنبيت، إذ يتضمن النكوص وجود نقاط معينة في تطور الموية ثبت عندها الإشباع، وتسمى بنقاط التنبيت، وكلما أصبح الإشباع عالاً في المستوى الأعلى عاد الفرد إلى هذه النقاط، كما يتضمن النكوص وجود حرمان من الإشباع في اللحظة الراهنة، ويعد النكوص أسلوباً لا شعورياً تلجا إليه الأنا في حالة التهديد من ضغوطات الحفزات المكبوتة بهدف الهروب من القلق الناتج عن تلك الضغوط، فهى حالة نقهقر لكى تجنب الأنا عن نفسها الشعور بالعجز والفشل، كتجنبها عن المخاوف الذي قد تشاً من مواجهة المطالب الاجتماعية وتحمل مسئوليتها.

وعن الانعزالية والسلبية والانسحاب، فإن عملية الانسحاب عملية دفاعية مؤداها أن الموية الشخصية أو الفردية عندما تكون في موقف مهدد قد تلجا إلى اتباع هذا الأسلوب، وهو المروب والسلبية والتراجع، وفي بعض الحالات المرضية تكون استجابة الانسحاب في الواقع ككل، وللانسحاب درجات وأشكال متعددة، فالانسحاب البدني مثلاً هو إحدى الاستجابات الأساسية للضغوط والإحباط، لأن الإنسان غالباً ما ينسحب نفسياً ولا يشترك فيما لا يعجبه، وقد يفضل العيش في حياة بسيطة ويقلل من درجة طموحاته حتى لا يتورط في مواقف يريد باستمرار أن يناي عنها.

قد يجدث أن آثار الانسحاب تكون أشد وطأة على من يلجأ إليه من المواقف التى دفعته إلى إتيانه، فتسوء أحواله أكثر ويشتد عليه الإحباط، وقد يسميع ضمعية الشعور بالذنب لأنه انسمعه أو استسلم أو قد تتملكه الكراهية لمن تمبب فى انسحابه، ويُعد الانسحاب فى بعض الأحيان شكلاً من أشكال التكيف فى المواقف الحرجة المثيرة للألم والإحباط.

وبالنسبة للنوع الثالث وهـ و الحيـل الدفاعيـة الاستبدالية فـ ن أهمهـا التعـ ويض والتقمص والتحويل، ويُعد التعويض أسلوباً من أساليب الآنا اللاشعورى التي تلجأ إليها لمواجهة ضفوطات الحفزات اللاشعورية على الدفاعات التي أنشأتها الآنا، وتظهر هـذه الحيل الدفاعية من المبالغة التي تبدو على سلوك الفرد، خاصة إذا فقد خاصية معينة تجعله يشعر بالألم من جراء فقدانها، ويرتبط التعويض بالإحساس بالنقص، وقد يرجع إلى سبب حقيقي أو غير حقيقي، ويظهر في صورة سلوك مبالغ فيه كتعويض لمشاعر مؤلة مكبوتة.

فالتعويض يعنى عاولة الفرد التخلص من شعوره بالنقص سواه أكان هذا النقص فعلياً أم متوهماً، سواه أكان هذا النقص فعلياً أم متوهماً، سواه أكان جسمياً أم نفسياً أم مادياً، وهو عاولة غير واعية للارتفاع إلى المستوى الذي وضعه الإنسان لنفسه، وقد يكون التعويض تغطية صفة ما عن طريت الاتصاف بصفة أخرى تكون صفة مقبولة لدى الفرد والصفة المستعاض عنها تكون غير مقبولة، ويتخذ التعويض صورة واضحة من المغالاة في سلوك الفرد، وذلك في سبيل تحقيق عملية إخفاء الصفة غير المرغوب فيها.

وعن حيلة التقمص فتستخدم من قبل الهوية الشخصية التي تعاني من مشاعر الإجراط والفشل في تحقيق ذاتها أو الوصول إلى مستوى مقبول من الاتزان الشخصى أو حماية النفسية عندما تشعر في بعض المواقف أنها بحاجة إلى الالتصاق بأفراد تجد فيهم الموقة، والتقمص ميكانيزم تشبع الهوية حاجاتها الأساسية عن طريقة، تلك الحاجات التي تشعر أنها لم تشبع بعد، فتربط نفسها بهوية أخرى لتتوحد معها، كأن يشعر الفرد بنواحي قصور معينة ويتوحد مع أناس ناجحين لكي يشعر ببعض من الفخر الذي يعكسه هؤلاء الناس عليه.

والتقمص أسلوب دفاعى يناقض أسلوب الإسقاط إذ يتقمص فيه الفرد الصفات الحببة إلى نفسه، والتى يرجو أن تكون مكملة له من شخصية أخرى، ولابد من الإشارة إلى أن التقمص في أشكاله المتعددة أسلوب خاطئ للتكيف ومظهر من مظاهر سوء التوافق، فإذا كان فرد ما ينسب صفاته القبيحة إلى غيره في عملية الإسقاط فإنه في التقمص يتخذ لنفسه صفات حمدة تتوافر لدى غيره، محيث يبدو أن أسلوب التقمص يقترب من أسلوب التقليد.

تكمن مسألة الاختلاف بين التقمص والتقليد في أن التقليد عملية شعورية حيث يقوم الفرد بتقليد ما يراه من سلوك غيره، أما التقمص فإنه عملية لا شعورية تتضمن اندماج الفرد اندماجاً تاماً في شخصية أخرى، ويعتبر الإعجاب الشديد من الدواقع القوية على التقمص، ويطلق أحياناً على عملية التقمص بالتركد، والتوحد عملية يلجأ إليها الفرد بصورة لا شعورية، دون أن يعى الفرد أنه يقوم بعملية التركد، والتركد هو عبارة عن شعور بالارتباط أو الالتصاق أو التقمص مع هوية شخصية فردية أخرى،

ويمكن التفرقة بين نوعين من التوحد لدى أصحاب نظرية التحليل النفسى، الأول: الذى يحدث في السنوات الأولى من مراحل المنمو، والثاني: يحدث بعد تكون الأنا الأعلى ويكون الدافع إليه خفض التوتر وتجنب الألم، ويعتبر حيلة دفاعية بحد ذاتها. (10)

ويوجد ميكانيزم دفاعى استبدالى آخر وهو الإبدال، وهو أسلوب تتخذه الأنا فى عاولة منها لاستمرار فاعلية عملية الكبت للدوافع الغريزية والمشاعر المروضة اجتماعياً والفير مقدور عليها، وبالتالى منعها من الظهور إلى حيز الشعور فى سبيل خفض مستوى القلق الذى يهدد الفرد، فتتحول المشاعر إلى موضوع آخر بديل، أى تقوم الأنا باستبدال مير معين بمير آخر، فالعاطفة التى اقترنت بإنسان معين أو مشاعر ارتبطت بموقف معين تتحول إلى مير آخر أو إنسان آخر.

والإبدال هو تحول العاطفة من موضوعها الأول إلى موضوع آخر على أن تكون هناك صلة أو علاقة بين الموضوعين، وهذا التحول قد يكون بمثابة المناسبة لكى يعبر الفرد عن غضبه وتوتره دون إلحاق الأذى جراء ذلك التعبير، حتى يتجنب الرقوع في المصراع الذى من المؤكد الوقوع فيه إن قام بالتعبير عن غضبه تجاه الموضوع الأصلى، فيحول غضبه تجاه هوية آخرى لتفريغ ذلك الغضب دون تلقى ردود أفعال إن كانت العاطفة قد صبت على الهوية الأصلية موضوع الغضب لعدم القدرة أو القدرة على ذلك، فتتجه تلك المشاعر لا شعورياً نحو هوية أضعف لإظهارها دون عواقب، وهنا يُصد التحويل حالة غير عادية كميكانيزم دفاعي لا شعوري لتقوية الأنا وتعزيزها ضد ما يثير قلقها من حفزات لا شعورية، وهو تعزيز للكبت ضد ما كبت.

تلك أهم المكانيزمات الدفاعية اللاشعورية التى تنتاب الهوية الفردية الشخصية، والتى لا تقدم حلولاً حقيقية للمشكلات، بل هى حيل دفاعية تعمل فى المستوى اللاشعورى، وطالما أن مجموع الهويات الفردية يمثل هوية المجتمع الكلية، لما يمكن إلقاء الضوء هنا على مسألة التأثير الكامنة فى التفاعل الاجتماعى والناتجة عنه أيضاً بين الهويات الفردية من جانب وبين الهوية الفردية والهوية الكلية للمجتمع من جانب آخر، والتى تشكل فى النهاية أنماط التفكير والسلوك لهوية المجتمع.

يُعد التفاعل الاجتماعي مفهوماً مهماً في علم النفس الاجتماعي المعاصر، حيث يركز على التفاعل بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والجماعة، فالتفاعل الاجتماعي يشكل أساس الشخصية أو الهوية الفردية والعلاقات الشخصية المتفاعلة، فالإنسان أساساً كائن حى، ليس بتكوينه البيولوجى فقط، لكن يحقيقة مشاركته في الجماعة الاجتماعية، لأن التفاعل الاجتماعي هو المركز الذي تدور حوله الموضوعات والمفاهيم التي تمثل جميع مناحى الحياة الإنسانية، وليس التفاعل الاجتماعي عملاً مشتركاً موجهاً من شخص لشخص آخر فقط بل إنه رد فعل ذاتي أيضاً أي تفاعل مع الشخص نفسه \_ الهوية مع ذاتها \_، وكذلك مع المجتمع ككل، وعملية التأثير والتأثر تتم من خلال عملية التفاعل بين الهوية الفردية والهوية الجماعية على الهوية الفردية والعكس.

من البدهى أن يكون تأثير الهوية الفردية فى الهوية الجماعية ضئيلاً جداً إذا ما قورن بتأثير الهوية الجماعية على الفرد فى عملية التفاعل الاجتماعي، ويكون التأثير أقوى إذا كانت هناك أسباب وقواسم وعمليات تنبيه واستجابة مشتركة، وكذلك تشابه المواقف التى يتم فيها اكتساب السلوك وأتماط التفكير بين الهويات الفردية، لأن فى ذلك الحين ستكون الهوية الفردية المنوية الفردية الفردية المنوية الفردية المؤخرى، فيقوى التأثير ويتكون من مجموع الهويات الفردية هوية المجتمع ككل، والتى يكون تأثيرها على الفرد قوياً لدرجة أنها تصيغ وتعبد صياغة الهوية الفردية الداخلة فى تكوينها والمتضمنة فيها.

جدير بالذكر أن التأثير لا يقتصر على اكتساب السلوك وأنماط التفكير الصحيحة أو المنطقية دون غيرها، بل إن عملية التأثير والتأثر في التفاعل الاجتماعي إنما تستغرق جميع أغاط التفكير، لأن عملية الانتقاء تتوقف على الفروق الفردية، والموية الفردية بدورها خاضمة لتأثير الهوية الجماعية، وفي ضوء عملية التنبيه والاستجابة في التفاصل الاجتماعي تكون عملية الانتقاء في المستوى الاجتماعي تكون عملية الانتقاء في المستوى النقطري أيسر منه في المستوى العملي، وينشأ من ذلك هوة أو فجوة بين الانتقاء في المستوى النظري وبين الفعل الانتقائي للسلوك في المستوى العملي، قد تصل تلك المستوى العملي، قد تصل تلك المجوة إلى حد التناقض والتضارب بين المستويين في سلوكيات وفكر الهوية الواحدة.

ويمكن القول أن في تلك الجدلية الديناميكية بين الهوية الفردية والجماعية من تأثير وتاثر وصعوبة عملية الانتقاء وما يستبعها من مشكلات سواء في المستوى النظرى أو المعملي أو بين الاثنين، تتبلور الهوية الجماعية مستغرقة السمات العامة الثقافية والسلوكية للهويات الفردية الداخلة فيها، تلك السمات العامة المتصقة بالإيجابيات والسلبيات، وإن كانت السلبيات اكثر من حيث الكم والكيف من الإيجابيات، اصبحت الهوية الجماعية

هوية مشتة، حيث يتضح ذلك من خلال مفهرماتها ومقولاتها سواء أكانت في خطاباتها النظرية أم في سلوكياتها العامة، يظهر تشتت الهوية أيضاً بوضوح من خلال ميكانيزمات الدفاع اللاشعورية التي تستخدمها للتخفيف من حدة مشاعر القلق التي تنتابها نتيجة فشلها في تحقيق الأهداف في المجالات المختلفة المتعددة.

من هذا المتطلق أو المنظور يكن النظر إلى هوية المجتمع من خلال الدلالة السيكولوجية الاجتماعية، تنمو وتتطور وتتعرض لصراع وأزمات خلال نمرها وتكونها، تتعرض لأزمات نفسية، تستخدم ميكانيزمات وحيل دفاعية لا شعورية، يتنابها القلق والتشتت والصراع والمشكلات النفسية الناجة عن مراحل الفشل، يمكن تحليلها والوقوف على الأسباب التي أدت إلى ضعفها وتشتنها بهدف المعالجة والإصلاح، لأن الحالة النفسية هي الدعامة التي ترتكز عليها مقومات الموية الاجتماعية، والنظم الاجتماعية هي الأوضاع الانعكامية التي تعبر عن رغبات وميول تتجاوب في نفسية المجتمع، وهي صدى للحالات النفسية التي تتردد بين الأفراد.

#### ٣- الدلالة الاجتماعية الثقافية:

إن كانت الدلالة النفسية للهوية تمنى بالبحث فى الأنا أو الهوية الذاتية الشخصية وأنماط السلوك والسمات التى يمكن ملاحظتها أو استتاجها، والتى تميز شخصاً فى نظر نفسه ونظر الآخرين عن شخص آخر، فإن الدلالة الاجتماعية والثقافية للهوية تعنى بالبحث عن هوية المجتمع ككل، باعتبار أن المجتمع ما هو إلا مجموع امتزاج الهويات الفردية المكونة له، والصلة بين الدلالتين تكمن فى التفاعل الاجتماعى بين هوية الأنا وهوية المجتمع، فهوية الأنا الفردية تتطور من الامتزاج التدريجي لكل الهويات الأخرى المتاطة معه فى المجتمع.

إذن فهوية المجتمع فى الدلالة الاجتماعية الثقافية تعبر عن الإطار الفكرى العام والإطار الفكرى العام والإطار النفسى الذى يعبر عن وجوده الاجتماعي والنقافي والثمافي والعرقى، وبالتالى يكن التحدث عن السمات العامة وأغاط التفكير والسلوكيات والأصل العرقى في ضوء هوية مجتمع ما في الخطاب السوسيولوجي الأيديولوجي لمفهوم الهوية، وبذلك يمكن القول بأن هوية مجتمع ما هي كل ما أنتجه العقل الجمعي للمجتمع من إرث ثقافي عبر تاريخه، والذي يمثل المعط الأيديولوجي لطرق التفكير الخاصة بعقل المجتمع.

وهذا الإرث هو الذي يرسم ويجدد هوية الجتمع، العادات والتقاليد والمقولات الدينية والأخلاق وأساليب الحياة والسلوكيات وطرق التفكير، تلك التي تكمن في الايبولوجية التي يعمل من خلالها عقل المجتمع في منظومة موحدة، وإن كان داخل تلك الوحدة أو المنظرمة التنوع والاختلاف والتباين ولكنها تؤدي إلى وحدة المنظومة نقسها، وجدير بالذكر أن هناك فرق بين الاختلاف والتباين ولكنها تؤدي لانتقاء الأفضل وبين التنازع والصراع المؤدي إلى تشتت الهوية وضعفها، فإن الأول يعمل على تقوية الهوية -هوية المجتمع - والثاني يعمل على تضعيف الهوية وجعلها تعانى من التخلف والمشاكل النشية والثقافية والسلوكية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

كما وتتطرق الدلالة الاجتماعية والثقافية إلى مفهومين أساسيين يرتكز عليها مكرنات بنية الموية، وهما مفهوم القومية ومفهوم الأيديولوجيا، أما الأول فيستخدم في كثير من الأحيان أو معظمها مرادفاً لمفهوم الموية، وفكرة القومية هي من ضمن أفكار كثير من الأحيان أل معظمها مرادفاً لمفهوم الموية، وفكرة القومية هي من ضمن أفكار القانون الطبيعي للمجتمعات البشرية، وهي موجودة منذ القدم، تختلف صورها باختلاف العصور والمجتمعات، لأنها تعبر عن علاقات اجتماعية لجموعة من أبناء الأمة الواحدة، تعلى عسن استخدامها أبناءها أو يسيئوا، وهذا متوقف على الأفكار الكامنة التي تعبر عن تلك الملاقات بين أبنائها، وهي بهذا تبلور في صلة اجتماعية عاطفية، تنشأ من الاشتراك في الوطن والجنس واللغة والمنافع، وهنا يأتي مفهوم القومية في هذا المعنى كرابطة اجتماعية تربط الناس أو الجماعة بعضها مع بعض برباط الشمور بالانتماء، إلى جانب روابط أخرى روحية ومادية، ويكون بذلك مفهوم الموية متضمناً المفهوم الشاني وهو مفهوم الأيديولوجيا، الذي يعني المنهج أو النسق الفكرى الميز للهوية ذات الطابع وهو مفهوم الأيديولوجيا، الذي يعني المنهج أو النسق الفكرى الميز للهوية ذات الطابع الوحدوى، أي السمة أو الصبغة التي تتماسك بين طياتها الموضوعات الموركة على اختلافها سواء أكانت هذه الموضوعات عقائلية دينية أم سيامية أم أقتصادية أم اجتماعية.

ويرتبط مفهوم القومية بمفهوم الأمة، فالأول يُعد مفهوماً اجتماعياً بما تحكمه من روابط روحية مشتركة وهو مفهوم اجتماعى ترابطى، بينما الشانى - الأمة - فهو مفهوم سياسى اكثر منه اجتماعى، والهوية القومية بالمفهوم السوسيولوجى الساريخى تعنى طرق تفكير وشعور وسلوك يتسم بالتماثل والهيمنة النسبية لمجتمع معين، وهى هوية نسبية إلى حد ما وتاريخية يحققها شعب ما عن طريق التفاعل أو علاقته الجدلية مع التاريخ، وجدير بالذكر الإشارة هنا إلى نظرتين على قدر من الاختلاف بصدد

نسبية مفهوم الهوية القومية، الأولى تنظر إلى الهوية من خيلال عملية الجيدل التاريخية للمجتمع، وترى أن هوية المجتمع تتكون أو تُكتسب من جدلية تاريخه، وهي النظرة الاكتسابية الجدلية، والثانية تنظر إلى الهوية من المنظور الطّبعي القُبْلي كجوهر، وراثي يضيف سمة عامة ثابتة نسبياً لهوية المجتمع.

## · 1- النظرة الاكتسابية الجدلية:

تشير تلك النظرة إلى أن الحوية القومية مكتسبة لا يرثها الجتمع من توكيب نفسى أو جوهر متأصل فيه، وإنما يكتسبها المجتمع نتيجة استجابات لظروف ودوافع متغيرة تطرأ على المجتمع عبر تاريخها الطويل، وعلى هذا فخصوصيات أى شعب أو قومية هى نتاج عوامل التاريخ الديناميكية فى صيرورة التفاعل الاجتماعي والصراعات الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية والحروب والتفاعل الثقافي وعمليات التأثير والتأثر، وينفى أن تكون الحوية القومية ناتجة عن فطرة أو غريزة طبيعية ثابتة ولو نسبياً، وأيضاً يرى هذا الاتجاه أن معظم الخصائص التي ترتبط بقومية ما هى نسبية، وما يميز قومية في مرحلة ما لا يعنى أنه سيميزها في مرحلة أخرى.

وهذا يعنى أن الهوية القومية هوية تاريخية والتاريخ هو الذى يشكلها، وهى انتقال تراثي اجتماعي ثقافي معين إلى الأجيال الجديدة، أو نشوه هذه الأخيرة في إطار خلفية اجتماعية ثقافية متماثلة، الأساس الذى يدعو إلى هذه الظاهرة ويبرزها هو نشأة الأفراد في وسط اجتماعي ثقافي واحد يكشفون - رغم الاختلافات الفردية - عن سمات متماثلة، وكلما زادت وحدة هذه السمات، فالأوضاع والتجارب المتماثلة تميل إلى إفراز هوية متماثلة بين الأفراد والجماعات التي تتعرض لها، فلذا عندما ترتفع درجة التماثل تصبح وحدة بارزة.

وهناك تصورات ومشاعر جماعية تستقر في اللغة والأنظمة والمحادات والتقاليد والقيم، هي التي تحدد هوية الشعوب، وهذا لا يعني أنها ثابتة أو هي ترجع إلى تركيب عقلي - نفسي متأصل في طبيعة الشعب أو الأمة، ولا يعني أيضاً أن هوية المجتمع تكون ما هي عليه لأن ما هي عليه عنوم عليها عا هي عليه، والهوية القومية في رأى ذلك الاتجاه يمكن أن تحدد سوسيولوجياً بأنها من السمات العامة التي تميز شعباً أو أمة في مرحلة تاريخية معينة، لأنها نتاج جدلية المجتمع مع الظروف والملابسات المتغيرة في جميع عالات الحياة عبر تاريخه.

يستدل ذلك الاتجاه على نسية مفهوم الهوية وعلى أنها مكتسبة من الجدلية التاريخية للمجتمع بالتغيرات المفهومية والسلوكية في فترات عددة لمجتمعات غنلفة، من خلال المحتمع بالتغيرات المفهومية والسلوكية في فترات عددة لمجتمع تتقل إلى التقيض، ومشال اختيار بعض الأحداث والظواهر التي حدثت في بعض مراحل التاريخ ونقلت الشعوب من حالة تاريخية معينة إلى نقيضها، كما حدث بعد ظهور الإسلام، أو بعد الشورة الفلمية، الواشرة، أو الشوبة، أو السينية الشيوعية، وظهور المقلانية أو الشورة العلمية، وأيضاً: الفرنسيون المسالون الذين كانوا يدعون إلى الحرية والإنحاء والمساواة، يجدون الفكر الانتقادي ويعبرون عن اتجاهات عالمية وعقلانية في القرن الثامن عشر، انتقلوا إلى نقيض ذلك في جيل واحد، وذلك في المرحلة النابليونية، والألمان الذين كانوا يعبشون في عالم ثقافي تسوده مشاغل الفلمة والأدب والموسيقي والفن، راضين في ظل التجزئة إلى وحدات سياسية كثيرة، انتقلوا إلى نقيض ذلك تحت قيادة بروسيا ويسمارك (١٠٠٠)، تلك الأوطنة تشر إلى الطبيعة النسية.

ويستطرد هذا الاتجاه أطروحته برفضه التام لوجود علة أو مبب طبيعى طبعت عليه هوية الجتمع، فيشير إلى عدم وجود سبب وراثى حتمى بأن يكون الفرد فرنسياً، أو عربياً، فالناس ينشأون فقط فى ولاءات قومية، يتقفون بها ويتعودون عليها، والتجربة التاريخية تدل – فى رأى ذلك الاتجاه – على أنه من الممكن تحديد القوميات وتركيها، ثم تغيير أو تجديد التحديد والتركيب بمرونة، كل منطقة فى أوروبا تقريباً اتحدت فى وقت من الأوقات مع كل منطقة بجاورة تقريباً، ولكن بعض هذه الاتحادات فقط استمر وأثار ولاءات شعوبها، والاتحادات التى استمرت فى الواقع أو فى الشعور كانت تلك التى وجدت أثناء عملية التعبئة والدمج عناصر أخرى تعززها، فتقوى هذه العملية لأنها كانت تضيف إليها الذكريات السياسية، الرموز، المعاناة، الحقوق التاريخية.

فى ضوء نقد فكرة استانيكية الهوية كعقل جمعى للمجتمع يستشهد ذلك الاتجاه بدراسة يشيد بها فى تحديد العقل الجماعى الذى يميز جنوبى الولايات المتحدة ويعطيه هوية خاصة تتناقض مع الولايات الأخرى أو عقلها الجماعى، وهمذا يعنى أن العقل الأمريكى العام غير موجود فى الجنوب، ومن الممكن بذلك خلق هويتين لشعب واحد، فالهوية القومية تعبر عن مجموعة من ميزات الشخصية وقوالبها المستقرة نسبياً والتى تكون نموذجيته إلى حد ما بين أفراد مجتمع معين. واستكمالاً للاستقراء التاريخي بمصدد نسبية الهوية واكتسابها، فالفايكنج الاسكندنافيون كانوا كارثة على أوروبا اثناء القرن الناسع والقرن العاشر الميلادي، يقتلون ويحرقون ويسلبون ما يقع في طريقهم طيلة آلاف الأميال، من روسيا إلى جبل طارق، والسويديون الذين ينحدرون منهم كرروا هذه الأعمال في القرن السابع عشر، ولكن المبلدان الاسكندنافية تمثل في القرن الحالى أعاً نموذجية من حيث الميل للسلام، الرفاهية، المدوق اطياح، النزعة العالمية.

وفى القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر كان السويسريون يشكلون قوة عسكرية مرعبة والمرتزقة منهم يسلبون وينهبون، والآن الشعب السويسرى نقيض ما كان عليه، فهو الآن يمثل نموذجاً للاستقامة العالمية، كثيرون من الكتباب كمانوا حتى الأمس القريب يتحدثون عن الهوية الثابتة الأمريكية أو الروح الأمريكي المذى يتميز بالفردية، ويعبر عنها بالأخلاق البروتستانتية، ولكن ابتداء من الخمسينات بدا الحديث عن هوية جديدة تجد معناها وذاتها فيما يسمى بالأخلاقية الاجتماعية التى تنطلق من الجماعة بدلا من الفرد وتشكل النقيض الأول. (١٢)

لم تحقق أمريكا في تاريخها حتى حرب الاستقلال شيئا يذكر من حيث التقافة والملم، والآن هي على نقيض ما كانت عليه، ويعود ذلك إلى كون أوضاع الحياة التي كان الأمريكيون مضطرين إلى الممل فيها كانت في الماضى تعنى سيادة الحكام وما كان الأمريكيون مضطرين إلى الممل فيها كانت في الماضى تعنى طبيعة الهوية الأمريكية بتغير الإضاع السياسية والتاريخية، فالهويات تتغير وتنقلب إلى النقيض في ضوء التفاعل الجلل التاريخي.

حتى الماضى القريب كان الفكر الغربى يردد أن الشعب اليابانى ذو هوية مقلدة، يملك قدرة على التقليد ولا يملك قدرة على الإبداع، والآن أصبحت الهوية اليابانية لديها القدرة على الإبداع والاختراع فى جميع بجالات النشاط العلمى، بميث ثعد الآن نموذجاً للانضباط والنظام والعلم، اليابان التى ثعبر الآن عن النظام والانضباط كانت فى فترة تحولها إلى دولة واحدة على النقيض، حروب داخلية مؤامرات، اغتيالات، خصومات، أضطرابات داخلية إبان القرن السادس عشر، تغيرت الهوية بتغير الظروف التاريخية. (18)

وهناك مثال آخر يسوقه أصحاب النظرة الاكتسابية للهوية من خلال منهجية المقارنة بين حاضر الهوية بماضيها البعيد، والوقوف على التناقض بين الماضي والحاضر، يدور هذا المثال حول الهوية اليونانية، فيتساءل أصحاب هذا الاتجاه: أين يونان اليوم من يونان الماضى؟ فعلى الرغم من الاستمرارية اليولوجية البارزة التى تسلد المجتمع اليوناني إلى أسلافه القدماء الذين قدموا للبشرية الفكر والثقافة والإبداع، فهو اليوم لا يتميز بما كمان يتميز به من خلق وإبداع.

إن السبب في هذا التناقض بين يوناني القرن الثالث قبل الميلاد ويوناني القرن العشرين، إنما يرجع إلى تاريخ اليونان المأسوى من فوضى سياسية وحروب وتفكك الجتماعي وغزو واستعباد وتحولات اقتصادية وثقافية منذ ذلك التاريخ، ويمرى ذلك الاتجاه أن عقول اليونانين الذين حققوا ذلك العلو من الإنجاز الفكرى أثناه العصر الذهبي الذي ميز اليونان الكلاسيكية، لا تختلف من حيث التركيب عن عقول اليونانين في العصور المظلمة التي تبعت ذلك العصر، وما حدث من هبوط في الإنتاج الفكرى كان نتيجة الوسط المتغير.

جدير بالذكر أن هذا الاتجاه الاكتسابي والذي يتبناه الدكتور نديم البيطار، جعل من الهوية عطاً فكرياً سلوكياً ناتجاً من التفاعل الاجتماعي في جميع مجالاته عبر المراحل التاريخية التي تطرأ على المجتمع بصرف النظر عن عرقية المجتمع وما تحمله من خصائص، وذلك حتى يكون هناك تبرير لحالة الهوية العربية الآن، فما قيل عن الهوية اليونانية يمكن أن يقال عن الهوية العربية على المؤية العربية على الظروف والملابسات والتحديات التاريخية، والسبب الرئيس في تلك الظروف التاريخية إلى برجم إلى الفكر الاجتماعي السياسي الحديث.

يقدم هذا الاتجاء أمثلة اخرى تاريخية لتعزيز تلك النظرة، حيث تتبلور فى هويتين أوروبيتين، الأولى من شرق أوروبا وهى الهوية الروسية، والأخرى من غرب أوروبا وهى الهوية الانجليزية. ففى روسيا كان يوجد فى القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين مفهوم واسع الانتشار يرى أن الهوية الروسية تتناقض مع الحضارة الغربية الحديث، أى مع المجتمع الصناعى التقنى الحديث، وهذه الروح أو الهوية القومية الخاصة تعبر عن ذاتها فى الكنيسة الأرثوذكسية والنظام القيصرى، ولذلك فإن الفشل محتوم على حركة التغرب لأنها تتناقض مع هذه الهوية، وعندما تغيرت الأوضاع الأيديولوجية والاجتماعية والاجتماعية والاجتماعية والسياسية تغيرت المويية الروسية وأصبحت أكثر استيعاباً للحضارة الغربية، أما المثال الآخر وهو الهوية الإنجليزية فإن هذا الانجاء رفض أن تكون

خصائص الهوية الإنجليزية المتجلية في الانضباط المذاتي والنظام والاعتدال والانزان والعقلانية، ناتجة عن طبيعة ذاتية عرقية، ولكنه أحالها إلى الاستقرار السياسي البارز والطويل الذي تمتعت به بريطانيا، فانعكس ذلك على الهوية القومية البريطانية.

تتلخص تلك النظرة في أن الهوية القومية تتكون من خلال التفاعلية الديناميكية للمجتمع عبر تاريخه، من خلال استجابات المجتمع للمثيرات أو التحديات التي تطرأ عليه عبر التاريخ الخاص به، وبهذا يرى أن الهوية ما هي إلا انعكاس الجدلية التاريخية للمجتمع في جميع الجالات الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، الثقافية، العلمية، فتبلور الهوية في الموعى هو نتاج الجدلية التاريخية، وبناء على هذا فإن الهوية القومية لمجتمع ما هي في حقيقتها متغيرة، يمكن أن تتقلب إلى النقيض تبعاً للديالكتية التاريخية، ينفى هذا الاتجاه فكرة ثبات الموية الكامن في الجانب العرقي للمجتمع، ولكن تلك النظرة لم تستطع تقديم تفسيرات منطقية وعلمية لتماثل أنماط الفكر عبر تاريخ المجتمع الطويل في ضوء اختلاف الظروف التاريخية للمنجتمع نفسه.

## ب- النظرة الطَّبْعية الوراثية :

تذهب تلك النظرة إلى أن هوية الأمم والشعوب والثقافات المختلفة إنما تتحدد يجوهر أو تركيب نفسى عقلى ثابت نسبياً يكمن في طبيعة وخصائص الأصل المرقى وما يتسم به من خصائص متماثلة خلال تاريخ المجتمع، اتخذ هذا الاتجاه المنهجية نفسها التي اتخذتها النظرة الاكتسابية لمحاولة إثبات صحة الرأى، وهي منهجية الاستقراء التاريخي والملاحظة العلمية، انطلق الاتجاء الطبعى من خلال المعطيات التاريخية الماضية وصلتها بالحاضر وإيجاد الحصائص المتشابهة والمتماثلة للهوية في ضوء اختلاف الظروف التاريخية في الجالات المتمدة.

يشير هذا الاتجاه إلى أن علم الانثروبولوجيا - علم الأجناس البشرية - الذى يدرس المجتمعات البدائية قد أثبت فكرة طبيعة الهوية وثباتها النسبى من خلال دراسته للمجتمعات البدائية في العصر الحديث، فإن تلك الهويات على الرغم من علمها ومعرفتها بالحضارات والأفكار والثقافات الأخرى إلا أنها لم تتغير منذ نشأتها التي ترجع إلى عدة قرون أو آلاف السنين، مرت عليها متغيرات كثيرة عبر تاريخها، اجتماعية وسياسية واقتصادية، استقرار سياسي في بعض الفترات، اضطرابات داخلية في فترات اخرى وأيضاً صراعات خارجية، كل هذه المغيرات عبارة عن جدلية تاريخية، وإن كانت قد اثرت تأثيراً طفيفاً إلا أن السمات والخصائص العامة واتماط التفكير لتلك المجتمعات لم تتغير واتصفت بالثبات النسبي.

يرجع السبب فى ذلك إلى الأصل العرقى وأيضاً العادات والتقاليد التى ساعدت على انغلاق العرق على نفسه، تتج عن ذلك التماثل الكبير فى أتماط تفكير المجتمع بين ماضيه الطويل وحاضره، التماثل الذى يذهب إلى حد التطابق بين الماضى والحاضر فى السلوكيات والثقافة والعادات والتقاليد، الأمر الذى يجعل تحول تلك المويات إلى التقيض أمراً مشكوكاً فيه، وهذا ما يجعل لتلك المجتمعات خصائص ثابتة، كل هوية تختلف وتتميز عن الهوية الأخرى بميزات وخصائص وسمات تفصلها عن الأخرى، فهناك عوامل طبيعة تعطى المؤية خصوصيتها.

ولكن هذا الاتجاه لا يجعل الأمر حتمياً من منطلق أن كل شيء ينطوى في أعماق داخله على جوهر عمل صميم هذا الشيء ويحدده، ولكن يُرجع طبائع الهويات المختلفة إلى سمات وخصائص متماثلة بين الماضي والحاضر في التركيب (المعلى - النفسي) ذاته منذ أزمان بعيدة في المجتمع، وكأنها تماثل في وحدتها وحدة الكائن الحي، ساعد على تلك النظرة الاكتشافات البيولوجية الحديثة، كاكتشافات عمل الجينات والشفرة الوراثية واثرها على أغاط التفكير والسلوك، إن تلك الاكتشافات العلمية وإن كانت في بدايات مراحلها إلا أنها تؤيد النظرة الطبعية الوراثية لهوية المجتمع.

وعلم الوراثة يبحث في أسباب الشبه والاختلاف في صفات الذين تربطهم صلة القربي بغض النظر عن كون هذه الصفات هي صفات شبيهة بالأباء والأجداد أم متغايرة، لأن مفهوم التغير يعنى تلك الفروق الناشئة عن العوامل الوراثية (المجموعة الكروموسومية)، فالجانب الوراثي مقرر في الشفرة الوراثية المتضمنة في جزئ ADDA والوراثة لا تشمل الشكل فقط بل تشمل السلوك، إذ أن تلك الصفات تتوارث من جيل لل آخر بفعل انتقال الجينات. (19)

نتج عن تلك الاكتشافات العلمية في بجال البيولوجيا ظهور علم النفس البيولوجي (السيكوبيولوجي) كمحاولة لإثبات العلاقة بين علم النفس وعلم البيولوجيا، أى دراسة الفرد باعتباره كلاً متكاملاً لا يمكن اختزاله إلى بعد يبولوجي أو بعد سيكولوجي، كما ظهر في السبعينيات من القرن العشرين علم جديد هو علم البيولوجيا الاجتماعية أو علم (السسيوبيولوجي) Cociobiology من خلال الكتاب الشهير "البيولوجيا الاجتماعية:

التركيب الجديد" الذى وضعه ويلسون Wison عام ١٩٧٥م، والذى يرى فيه أن هناك أساس بيولوجى لكل أنواع السلوك الاجتماعى، ويحاول هذا العلم أن يجد تفسيراً يولوجياً للمظاهر الحضارية المختلفة من دين وأخلاق وأتحاط للتفكير وسلوكيات اجتماعية، فجميع الأنشطة وتفاصيل التنظيمات الاجتماعية لها أساس بيولوجى منطلقة من الجينات الوراثية.

ومن خلال النظرة اليولوجية الورائية يفسر أصحابها اختلاف هويات المجتمعات، سواء أكان هذا الاختلاف في مستوى التنوع أم في مستوى درجة الحضارة، فلكل هوية غط وأسلوب للفكر والحياة والعادات والتقاليد وقدرة على الإنتاج واهتمامات تختلف عن الهوية الأخرى، وعلى قدر اتجاه اهتمامات الهوية ورقى غط تفكيرها يكون مستوى حضارتها وعلمها مقارنة بالأخرى، وكل هذا لا يأتى من فراغ يسبقه بل تتوارثه الأجيال، جيل بعد جيل عبر تاريخ الهوية، وهذا الإرث يمكن تفسيره بالوراثة البيولوجية والتى تجعل للهوية غطأ متشابها نسياً عبر تاريخها.

في مستوى الملاحظة العادية لحركات وإشارات وسلوكيات وفكر الأفراد الدنين اشأوا في معتمعات مغايرة لمجتمعاتهم الأصلية العرقية، مجتمعات الآباء والأجداد، مجدها على درجة كبيرة من التشابه، وإن كانت البيئة الثقافية مغايرة للبيئة التقافية الخاصة بالأصل الأجداد - إلا أن درجة التشابه في مستوى الملاحظة، ومن جانب آخر تماثل الأغاط الجسمية التي تحمل الجينات الوراثية، ولا يقتصر عمل تلك الجينات على الصبغة المادية الجسمانية، بل يمتد إلى السلوك ومستوى الفكر، قد يحدث تنازعاً بين الطبع أو طبيعة الهوية وبين البيئة الثقافية المختلفة عنها، على الرغم من نشأة الموية الفردية وفي كثير من الأحيان الجماعية في تلك البيئة، سواء أكانت تلك البيئة في مستوى أعلى من الموية الناشئة فيها أم أدني.

مثال ذلك: السود أو الزنوج الذين نشاوا فى المجتمع الأمريكى أو المجتمع الأوروبي، ليس هم فقط بل والآباء وفى كثير من الأحيان آباء الآباء، فهم صن أصل أفريقي، نجدهم يعيشون فى البيئة الثقافية الأمريكية أو الأوروبية التى نشأوا فيها فى جاعات كهوية لما عيزات أو خصائص تميزهم عن هوية المجتمع نفسه، ولا يعنى ذلك عدم التأثير والتأثر، بل ظلت خصائص الهوية الأصلية موجودة سواء أكانت بالتماثل الكبير أم الضئيل ولكنها موجودة.

كذلك الهرية الصينية والهرية العربية، فالصينيون والعرب الذين نشأوا وآبائهم في المجتمعات الأوروبية والأمريكية، يعيشون أيضاً كالأفارقة في جاعات، توصدهم أتماط المسلوك والتفكير المتماثلة إلى حد كبير بالأتماط الموجودة في موطنهم الأصلى، على الرغم من اختلاف النشأة والبيئة والثقافة والعلم، بماذا إذن يمكن أن نفسر ذلك؟ ما هو الدافع الذي يجعل ذلك التماثل بين النمط الهروى في المجتمع لتلك الهويات وبين النمط الهووى في الموطن الإحتلاف بين الجمعين.

يكن تفسير ذلك في ضوء مفهوم الانفلاق العرقى على نفسه، تلك الجماعات أو الهويات شعرت بالاغتراب في بداية نشأتها في المجتمع الجديد، وللتغلب على هذا الشعور، عاشت في شكل بجموعات كل منها تتغلب على مشاعر الاغتراب عن طريق الانفلاق العرق، فيكون الزواج من خلال العرق نفسه، يأتي النسل من جنس الهوية نفسها، وقليلاً ما يحدث خلاف ذلك، فتتكون الهوية القومية كامتداد للهوية الأصلية، ولكن في مجتمع آخر مختلف عن الأصل، وتكون تلك المريات هي هويات الأقلية، لما خصائص وسمات متماثلة بالهوية الأصلية، تلك الخصائص جسمانية وشكلية وكذلك فكرية سلوكية، ولا يعنى ذلك عدم التأثر بالبيئة الحيطة ولكن لا يغنى ذلك التأثر المنتفى الأصلية المهوية، بل يظل وجودها في وجود الهرية، وإن لم تحافظ هوية الأقلية على الانفلاق العرقي لتلاشت في الميئة الجديدة منذ نشأتها فيها.

ظاهرة الانفلاق العرقى لم تنشأ حديثاً، بل هى ظاهرة تاريخية قديمة تتم فى حالة اغتراب الهوية المكانى، وليس السبب الوحيد لتلك الظاهرة هو الشعور بالاغتراب ولكن هناك عوامل أخرى كتماثل المادات والتقاليد والدين، وكل تلك العوامل تتضمن المفهوم الحديث للاغتراب، فالاغتراب المكانى أى وجود الإنسان فى نطاق هوية أخرى مغايرة لهويته الأصلية يستتبعه اغتراب فكرى وأيديولوجى واجتماعى، فيحدث فقدان للتجانس بين الذات وبين ما يجيط بها، ولتقليل مشاعر فقدان التجانس تميش تلك الموية فى ضوء الانغلاق المرقى، فيظل بذلك التماثل بين هوية الأقلية الناشئة فى مجتمع آخر غير الموطن الأصلى وبين الموية فى موطنها الأصلى على الرغم من بعد المسافة المكانية وكذلك الزمانية.

إذن عن طريق الانغلاق العرقى تتماثل الهوية فى أنماط السلوك والفكر والعمادات والتقاليد والثقافة والدين بين الماضى والحاضر، بين الهوية الأصلية والمغترية، فإن العامل المتغير لم ينف خصائص تلك الهوية، وهذا العامل الذي تغير هو البيئة الثقافية والاجتماعية، وعلى الرغم من تغيره إلا أنه لم ينسف خصائص هوية الأقلية والعامل الثابت الذي حافظ على خصائصها هو المحافظة على الانفلاق العرقي والذي تكمن فيه هذه الخصائص.

وجدير بالذكر الإشارة هنا إلى التفرقة بين مفهوم الانغلاق العرقى وبين مفهوم النقاء العرقى وبين مفهوم النقاء العرقى أو وحدة العرق الصافى، فالانغلاق العرقى يعنى الاهتمام والمحافظة على تكوين الأسرة من جنس الهوية الأصلية ذاتها، كأن يتزوج العربى من عربية، أو البصينى من صينية، وهذا موجود فى الواقع بكثرة، أما مفهوم النقاء العرقى أو وحدة العرق الصافى، فهو يعنى أن قومية مجتمع ما لم تختلط قط بهويات أو قوميات أخرى منذ نشأتها التاريخية البعيدة، وسوف يأتى الحديث عنه ضمن بنية ومكونات الهوية.

### جـ - التفاعل الجدل بين الوراثة والبيئة

عا سبق يمكن القول أننا بصدد رأيين غنلفين حول طبيعة هوية المجتمع أو الهوية القومية، هل الهوية مكتسبة من خلال الجدلية التاريخية للمجتمع؟ أم طَبَعية وراثية جينية كامنة في طبيعة المجتمع؟ الأكباء الأول رأى أن الهوية مكتسبة غير فطرية أو طَبُعية أو وراثية، والاتجاء الثاني رأى أن الهوية طبيعة المبتمة في طبيعة الجتمع غير مكتسبة، كل أتجاء قد اختلف مع الآخر، واستخدم المنهج الاستقرائي التاريخي تارة والعلمي تارة أخرى لإثبات صحة رأيه ونفي الرأى الآخر، وعلى الرغم من تساوى قوة الأدلة الاستقرائية العلمية لديهما إلا أن أصحاب الهوية الأكثر تطوراً يميلون إلى النظرة اليولوجية، وأصحاب الهوية الأقرار وحضارة يميلون بل ويتمسكون بالنظرة الاكتسابية لتبرير موقفهم، ولهذا ظهر تيار جمع بينهما، ليس لجرد التوفيق بل لتساوى الأدلة العلمية لكل منهما.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك إرهاصات قديمة أشارت إلى الصلة بين العاملين الوراثي والبيش، قال أرسطو (٣٢٢٠ ق.م): إن الذين ينحدون من أصول أفضل يرجح أن يكونوا رجالًا أفضل، ويلاحظ هنا أن أرسطو لم يجعل الأمر حتمياً – بالمعنى الحديث: الحتمية البيولوجية – ولكن جعله في معيار الترجيع، وكذلك جالينوس وهيبوقراط حيث أشارا كلاهما إلى أثر التركيب الجسمى على المزاج والسلوك وأنماط التفكير، تلك الإرهاصات أثرت على التيار الجامع بين البيئة والوراثة بجانب تطور علم البيولوجيا الذي

. أكد على أهمية العوامل الوراثية في تشكيل السلوك وأسلوب التفكير.

ولتوضيح مسألة التفاعل الجلل بين الوراثة والسلوك يمكن الاستناد إلى ثلاثة مبادى ، الأول: التتأتيج العلمية الحديثة التي توصل إليها علم الوراثة والبيولوجيا بصدد تأثير الوراثة على السلوك الإنساني والذى سبق الحديث عنه، والثانى: مبدأ تعدد العلل أو الأسباب للظواهر وعلى الأخص العلوم الإنسانية، والذى يعبر عن حدوث الظاهرة في ضوء عدة أسباب ولا يرجعها إلى مبدأ واحد بعيته، لأن مبدأ العامل الأوحد للظاهرة قد أثبت عدم جدواه في المناهج العلمية الحديثة، فالظاهرة الإنسانية تتكون من خلال عدة عوامل متفرقة أحياناً وجتمعة أحياناً أخرى ويكون هناك عامل أكثر تأثيراً ولا يعنى ذلك نفى العوامل الأخرى، وأصحاب الاتجاه الكسبى قد انطلقوا من خلال فرضية العامل الأوحد وهى الجدل التاريخي أو الظروف البيئية الاجتماعية، وأصحاب الاتجاه الطبعي .

أما المبدأ الثالث فيتبلور في مفهومي التناقض والتضاد، والتناقض يعني الشيء ونفيه في الوقت نفسه، كما نقول: أن الشيء موجود وغير موجود في اللحظة ذاتها أو في وقت واحد، وهذا عال فلا يمكن أن يجتمع الشيء ونقيضه في أن واحد، أما التضاد فهو يعنى أن هناك شيئين كل منهما مختلف عن الآخر، ويمكن جمهما كما نقول: "أبيض" وضده "أسود" حيث يؤدي الجمع بينهما إلى شيء ثالث ليس هو الأول وحده وأيضاً ليس هو الأول وحده، ولكنه مزيج من الأول والثاني، ولهذا المزيج خصائص وصفات ناتجة عن جم الاثنين.

وعند النظر إلى الهوية الفردية الشخصية من خلال ذلك نجد مسالة جمع الأضداد كامنة في الإنسان، فهو جامع للفرائز المادية المطبوع عليها والجينات الوراثية التي بدورها مؤثرة في السلوك الإنساني والجانب الثقافي المتبلور في تمط التفكير، لأن السلوك ناتج في أساسه عن العملية الفكرية وهو انعكاس لها، ومن المحال تصور الفكر دون ذات مادية عملة بالفرائز والرغبات والدوافع، فالثقافة لا يمكن تصورها بدون موضوع لأنها في حقيقة أمرها محمول لموضوع وهي انعكاس له.

كل اتجاه من الاتجاهين الكسبى البيئى والطّبعى الوراثى قد نظر إلى الآخر من خلال مفهوم النناقض وليس التضاد، فكل نظرة اعتبرت الآخرى نقيـضاً لهـا، بمحيـث إن تقــرر عامل الكسب أو البيئة أدى ذلك إلى نفى عامل الطّبع والوراثة والعكـس، ولم ينظــر كــل اتجاه للآخر من خلال مفهوم التضاد المؤدى إلى جمهما معاً، ومن أهم العواصل التى جعلت كل اتجاه ينظر إلى الآخر نظرة تناقضية هو أن الهويات الأقل حضارة قد تمسكت بالنظرة الكسية البيئية رافضة النظرة الوراثية حتى لا تشعر بأنها ذات سمات عرقية أدنى من السمات العرقية للهويات الأكثر حضارة، والهويات الأكثر تقدماً قد تمسكت بالنظرة الوراثية نتيجة لما أثبته النظرية العلمية وكذلك الواقع وأيضاً الشعور بالتفوق العرقي.

وفى النظر إلى منطلقات الاتجاه البيئى الاكتسابي تتضح نظرته النقيضية للاتجاه الوراثي، فهو ينطلق من تقسيم الموية إلى مفهومين: وراثي طبّعي والآخر اجتماعي بيشي، وكل منهما يقف موقف التقيض من الآخر، فيشير إلى خطأ المفهوم الطبّعي الذي يحدد شخصية الأمم والشعوب بجوهر أو تركيب نفسي عقلي ثابت ينطلق منه بصرف النظر عن الأوضاح الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والفكرية المحيطة به، ويرى الاتجاه البيئي أن الاتجاه الطبّعي قد فصل الجوهر عن الوقائع والتحولات الخارجية وأهمل اثر الأوضاع التاريخية، وهذا لا يجمل التركيب أو الجوهر خاضما للتغيير والتعديل. (مه)

يتضح من تلك الرؤية أنها تنفى نفياً قاطعاً وجود الطبع الوراثى فى مسالة الهوية، ووضعها كنفيض لرؤيتها الاكتسابية، ومنطلق آخر تعتمد عليه تلك النظرة وهمو منطلق التحولات الجذرية التى تحدث فى بعض مراحل التاريخ، فتتقمل الشعوب من حالة تاريخية معينة إلى نقيضها، واستدلت على ذلك بما حدث بعد الثورة الفرنسية والروسية والصينية الشيوعية، وجعلت محور أو علة تلك التحولات هو العامل السياسى، إن كانت تلك الأمثلة التحولية فى تاريخ الشعوب لا يمكن إنكارها أو إنكار درجة التحولات الاكتسابية إلا أن ذلك لا ينفى وجود العامل الوراثى، فإن كانت تقرر التحولات الاكتسابية للشعوب أو الهويات إلا أنها لا تقرر صلب أو نفى وجود العامل الوراثى، الجينى الطبّعى.

من جانب آخر الممل هذا الاتجاه في استشهاده بتلك التحولات جانب مهم ألا وهو التحول الاكتسابي للبشرية ككل، فإن تلك التحولات كانت في سباق اعم وأشمل وهو السياق التحولي للبشرية عبر تاريخها، فمن الطبيعي أن تكون تلك التحولات مستغرقة داخل تحول أشمل مع الحفاظ بالسمات والخصائص العامة للهوية الجزئية، والذي يميز هوية عن غيرها هو الجانب الطبعي الذي هو أيضاً في حالة ثبوت نسبي وليس من منظور المطلق كما فهم اصحاب الاتجاه الاكتسابي.

وإن كان الاتجاه البيتى قد استشهد براحل التحولات للهريات القرمية في التاريخ للاستدلال على التغير المطلق إلى النقيض، فلماذا لم يستشهد بالهويات التي تميزت بالثبات النسبى عبر قرون طويلة على الرغم من تعرضها ومعرفتها بالأيديولوجيات المختلفة؟ مثل الهويات الأفريقية المنطقة وهويات الجماعات من السكان الأصلين في استراليا والجماعات من البوشمان في إفريقيا والقويجيين في أمريكا الجنوبية، لماذا أهمل ذلك الاتجاه تلك المويات في استقرائه التايخي؟ لم تتحول تلك المويات إلى التقيض عبر تاريخها الطويل على الرغم من تعرضها إلى صراعات وتضاعلات داخلية وخارجية، ولكن لا يعنى ذلك نفى الاتجاه اليشي بل يعنى نقد النظرة التقيضية تجاه الرؤية الطبعة.

إن فكرة الموية السرمدية المطلقة الواقفة خارج الزمان والمكان دون تعدد مكانى أو تفاعلات تاريخية كمنطلق استاتيكى مطلق، هى فكرة تأملية ميتافيزيقية متناقضة مع الواقع وتغيراته ومع المشاهدات التاريخية، ولا تعنى النظرة الطبيعية الوراثية ذلك المفهوم السرمدى، بل تعنى قائل أتماط السلوكيات والأفكار والثقافة للهوية الواحدة فى ضوء تاريخ الهوية نفسها بين الماضى والحاضر على الرغم من التحولات والتفاعلات التاريخية، وهذا التماثل هو الذي يميز الهوية عن الأخمرى وهى نظرة تنسم بالتماثل أو الوحدة النسبية ولا يعنى هذا نفى النظرة البيئية الاجتماعية التاريخية.

لا نستطيع إنكار التحولات الكبرى للهويات القومية لأن الاستقراء التاريخى يثبتها، وأيضاً لا يمكن إنكار تماثل أنماط الفكر والسلوك والجانب المادى المتمشل فى الأشكال الجسمية للهوية الواحدة، لأن فى إنكار ذلك هو فى حقيقة أمره إنكار للعلوم الطبيعية البيولوجية، وعلى الاخص علم الجيئات، ومن منطلق أن مفهوم البيئة ومفهوم الطبع يمكن الجمع بينهما وعدم نفى احدهما بتقرير الآخر، ويتتج عن ذلك مفهوم آخر يقوم على تقرير المفهومين ووحدتيهما فى مفهوم واحد.

بناء على ذلك يمكن القول بأن الهوية نسبية متفيرة متاثرة بالتفاعل التاريخي المتمثل في الصراعات والتحديات الداخلية والخارجية، تلك العوامل في جميع الجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، قد يحدث عبر تاريخ الهوية تحديات تتقلها إلى النضد تبعا لقوة الظروف، وقد تكون التحديات ضعيفة كما هو الحال في المجتمعات والهويات المنغلقة على نفسها، وأيضاً الاستجابة قد تكون التحديات قوية والاستجابة ضعيفة لا تماثل

التحدى في القوة كما هو الحال في الهوية العربية، وقد تكون التحديات ضعيفة والاستجابة قوية كما في الهويات ذات الحضارة المتقدمة، فليس بالمضرورة أن تكون الاستجابة بقمدر مستوى قوة التحدى، ولهذا تتسم التحولات سواء أكانت كبيرة أم طفيفة بتماثل تمطى طَبِّعي إلى حد ما بين ماضى الهوية وحاضرها ويميزها ذلك التماثل عن الهويات الأخرى.

وعا سبق فإن هوية المجتمع تتبلور من خلال التفاعل الجدلى بين الوراثة والبيئة، وسلوكها يتحدد وفقا لعاملى الوراثة والبيئة، فالعوامل البيئية تمد الهوية بالمثيرات التى تجعل الإمكانات الوراثية تستجيب لهذه المثيرات بطريقة ثابتة نسبياً، ذلك لأن العوامل البيئية على اختلاف أنواعها، الطبيعية والاجتماعية والتاريخية، لا تخرج عمن كونها مثيرات متعددة تؤثر في العوامل الوراثية محدثة مجموعة من الاستجابات التى تمشل الصفات العامة للهوية، وهذا يسمى مجدلية التفاعل بين الوراثة والبيئة وهذه الجدلية تعطى الهوية غطها الفكرى المؤثر على سلوكها الذي يجعلها ذات سمات وخصائص تميزها عن الهويات الأخرى.

وبذلك يمكن النظر إلى الهوية من خلال طبيعتها ككائن حي، لها دلالة وجودية 
تفاعل وتوثر وتتأثر، وتتنازع مع ذاتها ومع الآخر أيضاً، تنمو وتنضج، ذات طبيعة 
خاصة نسبية إلى حد ما تميزها عن الأخرى، كما أن لها دلالة نفسية باعتبارها كائناً حياً، 
ثمر بمراحل نفسية عليدة خلال نموها وحياتها، تحدث لها أزمات نفسية في حالات 
الصراع مع المذات والآخر، تستخدم ميكانيزمات الدفاع النفسية لمواجهة الشعور 
بالإحباط في حالات الأزمات كالتبرير والإسقاط بصرف النظر عن عوامل الفشل، 
كذلك لها دلالة اجتماعية وثقافية تتمامل وتفاعل مع المذات والآخر، لها أغماط من 
السلوك والفكر والثقافة، لها ماض وحاضر ومستقبل، تحتوى التغير والصيرورة والتماثل 
والتمابل، وكذلك الصراع والنزاع، ذلك لأن الهوية ما هي إلا مجموع الأفراد في المجتمع 
الواحد بما لهم من حياة ووجود وفكر وتاريخ ومصالح مشتركة.

#### هوامش القصل الأول

- أبو النصر الفارايي، كتاب الحروف، تحقيق وتعليق د. محسن مهدى، بيروت، 1990م، ص ٨٥، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ط٢، بيروت، ١٩٦٧م، ص٥٥، الكندى، في الفلسفة الأولى، ضسمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية للدكتور محمد عبد الهادئ أبو رينة، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ١١٣-١٢٣.
  - الجرجاني، التعريفات، بيروت، ١٩٩٥م، ص٢٥٧.
  - ٣. جيل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٥٣١.
    - أبو البقاء الكفوى، الكليات، بيروت، ١٩٩٢م، ص٩٦٣.
      - ٥. الفارابي، كتاب الحروف، ص ٨٨.
      - ٦. الموسوعة الميجيلية، القاهرة، ١٩٩٦م، ج٢، ص ٢٩٩.
  - ٧. الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، ١٩٨٦، ج١، ص٣٢١.
    - أليكس ميكشيللي، المرية، دمشق، ١٩٩٣م، ص٧٦.
  - ٩. د. عابدين الشريف، الإعلام والعولمة والهوية، ليبيا، ٢٠٠٦م، ص٥١٠.
  - ١٠. د. رشاد عبد الله الشامي، إشكالية الهوية في إسرائيل، الكويت، ١٩٩٧م، ص ٩، ١٠.
    - ١١. المرجم السابق، ص ١٠.
  - ١٢. د. محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، المستقبل العربي، العدد ٢٢٨، بيروت، ١٩٩٨م.
    - ١٣. ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، ١٩٥٢م، ص ٥٣.
- 14. Zeiler, outlines of the Greek philosophy. London, 1948, p. 104.
  - ۱۵. د. فتحی المسکینی، الهریة والزمان، بیروت، ۲۰۰۱م، ص ۸.
  - ١٦. أبو حامد الغزلل، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسني، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ٢٨.
    - ١٧. أوغسطين، الاعترافات، بيروت، ١٩٨١م، ص ٢٣ وما بعدها.
- 18. د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى في الإسـلام، ط٤، الإسـكندرية، ١٩٦٩م، ج٢، ص ١٦٨.
  - 19. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، بغداد، ب-ت، ص ٣٢٠.
  - ٧٠. الكندي، رسالة في وحدانية الله، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٩.
    - ٢١. الفارايي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، ١٩٨١م، ص ١٢.
      - ٢٢. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٥٥٨.
- ۲۳. ابن عربي، فصوص الحكم، القاهرة، ١٩٤٦م بع ٢، ص ٢٥١. وأيضاً :عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، القاهرة، ١٩٢٦م، ج١، ص ٥٧.
  - . 27. أندريه لالاند، موسوعة لالاند، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٢٠٥.
  - ٢٥. ليبتن المونادولوجيا، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوى، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٢٠١.
    - ۲۱. د. رسول محمد رسول، محنة الموية، بيروت، ۲۰۰۲م، ص ۳۱.

- ٧٧. ولتر ستيس، فلسفة هيجل، الموسوعة الهيجيلية، ١٩٥٦م، ج٧، ص٠٥٦-٢٥٦.
  - ۲۸. د. رسول محمد رسول، عنة الموية، ص ۳۰.
    - ٢٩. المرجم السابق، ص ٣٢.
  - ٣٠. د. أبوبكر مرسى، أزمة الموية في المراهقة، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٥٢.
- ٣١. سيجموند فرويد، الكف والعرض والقلق، ط٥، ترجمة: حمد عثمان ثجاتي، القناهرة ١٩٨٢م، ص ٤٧. وللمزيد: فرويد، الأنا والمو، ترجمة: حمد عثمان نجاتي، ١٩٨٧م.
- ٣٢. للحزيد: د. مصطفى فهمى، علم النفس الكلينيكي، القنامرة، ١٩٦٧م، ص ١٧٦ ومنا بمدها، د.
  كمال اللصوقى، علم النفس ودراسة التوافق، الزفازيق، ١٩٨٥م.
  - ٣٣. د. أبو بكر مرسى، أزمة الموية، ص ٥٣.
- Erikson, E, Identity: Youth and Crisis, New York, 1950, p. 38-50.
- ٥٦. هنرى و.ماير، ثلاث نظريات في نمو الطفل، ترجمة: د. هـدى قناوي، القـاهرة، ١٩٨١م، ص ٦٣ وما يعدها.
- 36. Erikson, E.H. On the sense of inner identity. New York, 1953, p. 124.
  - ٣٧. المرجم السابق، ص ٦٩-٧٢.
  - ٢٩. هنري و مايي، ثلاث نظريات في غو الطفل، ص ٩٦ وما يعدها.
    - ٤٠. المرجم السابق، ص ١٦٤ ١٦٥.

٣٨. د. أبو بكر مرسى، أزمة الموية، ص ٦٤.

- ٤١. للمزيد عن ميكانيزمات الدفاع: آنا فرويد، الأنا وميكانيزمات الدفاع، ترجمة د. صلاح غيمو، د.
   عبده ميخائيل، القاهرة، ١٩٧٧م، ٤٤. ٤٨.
- Kline, P. Fact and Fantacy in Freudian theory, London, 1972, p. 87-93. ثلمزيد:
- Eysenck, H.J and Wilson, G.D, The Experimental study of Freudian theory. London, 1973.
- ٤٣. سيجموند فرويد، عاضرات تمهيئية في التحليل النفسي، ترجمة: أحمد عزت راجح، القاهرة، ١٩٩٦م ص ٥٣.
- وللمزيد: د. أحمد عبد الحالق، أصول الصحة النفسية، القاهرة، ١٩٩٣م، د. عبد السلام عبد الغفار، مقدمة في الصحة النفسية، القاهرة، ١٩٩٠م.
  - ٤٤. سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ص ٦٤.
    - 24. د. أحمد عبد الخالق، أصول الصحة النفسية، ص١٨٦.
  - ٤٦. د. نديم البيطار، حدود الحوية القومية، ط ٢، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ١٦.
    - ٤٧. المرجع السابق، ص ٥٤، ٥٥.
      - ٤٨. الرجع السابق، ص ٨٦.
- ٤٩. ستيفن روز وآخرون، علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية، سلسلة صالم المعرفة، العمد 1٤٨. الكويت، ١٩٩٠م، ص ١٨.
  - · ٥٠. د. تديم البيطار، حدرد الموية القرمية، ص١١.

الفصل الثاني بِنْية (الحوية (العربية

# الفصل الثانى بئيم الهويم العربيم

يتكون المجتمع من الأفراد الذين يشكلون عدداً من الجماعات المرتبطة بعضها البعض، يقيمون في منطقة جغرافية معينة، ويعيشون معاً لفترة محددة نسية، ذلك لأن الأفراد الذين يكونون مجتمعاً معيناً ليسوا هم أنفسهم الأعضاء نفسها على الدوام، فعضوية المجتمع تتجدد بالحياة والموت، والمجتمع ككيان هو الشيء المستمر، التراث الاجتماعي والعادات والتقاليد والنظم، ينجم عنه تفاعلات وعلاقات اجتماعية ومنظمات ومؤسسات، ومحكم ذلك التفاعل الناتج عن الروابط والعلاقات الإنسانية، يصبح للمجتمع وحدة ثقافية تنمثل في الفكر والأعراف والقانون والتراث والآثار المادية المجتمع الآخر، ومن خلال ذلك يمكن القول أن بنية هوية المجتمع عن هوية المجتمع الزخر، ومن خلال ذلك يمكن القول أن بنية هوية المجتمع ترجع إلى عنصرين أساسين، المادى المتمثل في وحدة الأصل والتواجد المكاني، والثاني: الأيديولوجيا أساسين، المدى المتفاقة والدين والتاريخ، والموية العربية مثلها في ذلك مثل الهويات الاخرى، ولكن يرجع الاختلاف إلى خصوصية العناصر المكونة للهوية والتي بها – أي تلك الخصوصيات – تنميز بعضها عن بعض.

# أولا: التواجد المكاني ووحدة الأصل:

#### ١- مدلول التواجد المكاني:

قبل الحديث عن مفهوم وحدة الأصل وإشكالاته، تجدر الإشارة هنا إلى دلالة التواجد المكاني الجغرافي، باعتبار عدم إمكان استمرارية مجتمع ما والحديث عن مفهوم وحدة الأصل دون الحديث عن التواجد المكاني، فلكل مجتمع إقليم خاص يرتبط به، ويشمل رقعة عددة من الأرض، وتحيط به ظروف بيئية وجغرافية معينة توثر بطريق مباشر أو غير مباشر في الحياة الاجتماعية والتقافية وتطبعها بطابع عميز، وقد تنتقل بعض الجماعات البدوية من مكان لآخر – البدو الرحل – إلا أن ذلك يتم داخل إقليم محدد له أبعاده وحدوده الجغرافية.

وتُعد طبيعة التواجد المكانى الجغرافية من العوامل المادية المكونة للهوية من جانب ومن جانب أخر مؤثرة فيها، والطبيعة الجغرافية من العوامل الفيزيقية التبى تلعب دوراً مهماً وأساسياً في حياة المجتمع، ويقصد بالعوامل الفيزيقية كل ما يتعلق بالمنطقة التبى يشغلها أفراد المجتمع من حيث التكوين والموقع وسطح الأرض، وأيضاً ما في باطنها من مصادر للثروة الطبيعية ومصادر الطاقة والمياه، وكذلك المناخ السائد في الإقليم الذي تشغله الجماعة من حرارة وبرودة وأمطار وجفاف، تلك العوامل تساهم في تشكيل هوية المجتمع، لأن أنشطة وحياة المجتمعات تختلف باختلاف الظروف البيئية الطبيعية (11).

تتضافر العوامل التمثلة في طبيعة البيئة الجغرافية لتشكل المجتمع وتقله في كثير من الأحيان من شكل إلى آخر، ولكن في ذلك التضافر تتفاضل أهمية كل عامل على الآخر، للحيان من شكل إلى آخر، ولكن في ذلك التضافر تتفاضل أهمية كل عامل على الآخر، تبدأ من أهم العوامل ثم الذي يليه، عتواه في نسق واحد كوحدة واحدة فعالة مؤثرة في تغيير شكل المجتمع، حيث تخضع الصلة بين المجتمع وأغاط تفكيره وبين البيئة المبغرافية تحت عملية التأثير المتبادل، تؤثر البيئة بأسلوب تلقائي آلى على طرق التفكير وأغاطه، عما يتج عنه عقل جمعي يتميز قليلا أو كثيراً عن غيره، وهذا ظاهر في اختلاف أساليب يتحف المتكبر الخاصة بالمجتمعات التي تتوافر فيها المياه والأنهار عنها في المجتمعات التي يتصف مكانها أو بيئتها بالصحواوية، وكذلك درجة الحرارة، وأساليب الحياة والفكر في المجتمعات الحارة يختلف عنه في المجتمعات ذات الطقس البارد، وهكذا توثر البيئة المجتمعية القائمة فيها من خلال التفاعل الديناميكي بين الإنسان والطبيعة.

من البدهى أن مجموعة الأفراد التى تكون المجتمع يفرضون سيطرتهم على مكان تواجدهم، مجيث لا يستطيع الغرباء بالتواجد فيه دون موافقتهم وإلا اعتبر ذلك اعتداء، وكلما زاد عدد أفراد المجتمع زادت معه مساحة التواجد المكانى والسيطرة عليه، ولكن ذلك في نطاق محدد مهما كبرت مساحة التواجد المكانى، لأن أى مجتمع أو هوية تحيط به هويات ومجتمعات أخرى لها التواجد المكانى الخاص بها المسيطرة عليه، فالمكان الجغرافي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم السيطرة، أى مسطرة هوية المجتمع المتواجد فيه.

ولارتباط دلالة السيطرة بالتواجد المكانى الجغرافي استخدم الخطاب التاريخي لفظة دولة للدلالة على القوميات المتواجدة في حيز مكانى جغرافي معين في العهود الأولى لتكوينها، فكانت هناك دولاً عربية ذات اتجاهات عرقية قومية قامت قبل الإسلام بعهود طويلة، كالدول العربية القحطانية التى قامت فى جنوب شبه الجزيرة العربية وعلى تخوم الشام والعراق، ودولتى الأنباط وتدمر العربيتين اللتين قامتا فى شمال شبه الجزيرة العربية وفى شمالما الغربي، وبعض الحواضر الحجازية التى اتخذت لنفسها نمطاً فى الحكم القائم على النظام القبلى، وليس المقصود هنا المفهوم السياسى لهذه الدول بل التواجيد المكانى للهوية العربية فى المهود الأولى، ولا يمكن اعتبارها دولة عربية من الوجهة السياسية، لأن الدولة الواحدة هى التى تخضع لنظم سياسية وإدارية واقتصادية متماثلة ويتواصل فيها المحكم، ولكنها من الأماكن كانت مراكزاً ساد فيها العنصر العربى، واربط الجنس (الأصل) واللغات والأديان الوثنية.

ويعد ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات اتسعت تلك الرقعة المكانية وشملت الشام وشمال أفريقيا ووصلت إلى أسبانيا والترك وأرض الفرس (إيران) وجزء من المدين ثم عادت مرة أخرى لتتقلص حتى أصبح التواجد المكانى كما هو عليه الآنه ويسبب دخول المناصر الأعجمية كالفرس والبرير وغيرهم فى الإسلام وكذلك الحكم، حدث تنازع معرفى بين الإسلام والقومية، فالتزم الباحثون فى تأريخهم للدولة العربية بالنسبة للتواجد المكانى بدارمة تاريخ العرب قبل ظهور الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية فى المسرق فحسب، واستبعدوا من هذا التقسيم تاريخ الدولة الأموية فى الأندلس لمبروز العناصر الأحنية فه (1).

وحالياً يمتد التواجد المكانى للهوية العربية فى بقعة شاسعة من الحيط الأطلنطى إلى الحقليج العربى بمساحة 1 ، 1 مليون كيلو متر مربع كما يمتد ٧٥٠٠ كيلو متر من الرأس الخديم في موريتانيا إلى رأس الحد فى عمان، أى ما يعادل سدس قطر الكرة الأرضية، ثلاثة أرباع هذه المساحة فى أفريقيا والربع فى آسيا، وتلك الرقصة الشاسعة ذات طبيعة صحراوية، والحدود الشمالية فى القارة الإفريقية هى البحر المتوسط الذى يمتد نحو الشرق ليصبح الواجهة التى تعلل بها آسيا على الوطن العربى ويعتبر البحر المتوسط حداً طبيعياً

أما الحدود البرية الشمالية فهى تركيا- حدود تركيا-، والحدود الشرقية فهى تنفق في الركن الشمالي مع سفوح جبال زاغروس فاصلة بين الدول العربية وإبوان، ولكن الحدود السياسية تفترق عند خط الجبال وتنجه رأساً حتى تقابل شط العرب وسط منطقة من المستقعات، بينما تنجه السلسلة الجبلية نحو الجنوب الشرقى لتصل إلى رأس الخليج

العربي، وبين خط الحدود وخط الجبال اغتصبت منطقة عربية (عرب ستان) لتصبح جزءاً من إيران وبعيدة عن كتلتها الأصلية في العراق ومن ثم كانت الحدود فني هذه المنطقة مثار نزاع بين إيران والعراق، ويسير الحد الجنوبي كحد يحرى يتمثل فني الحليج العربي والمجرط العربي والمجلط الهندي أما في أفريقيا يصل إلى جنوب السودان وجنوب دول شمال افريقيا (٢).

جدير بالذكر أن هناك اتجاه يشير بانتقاداته إلى تلك المساحة المكانية للهوية العربية، ويبنى ذلك الاتجاه انتقاداته على أساس الهويات الأصلية التى كانت متواجدة فى تلك الأماكن من المنظور التاريخى قبل ظهور الإسلام وعلى الأخص العراق وسوريا ومصر وأيضاً شمال افريقيا إلى موريتانيا وكذلك السودان، فيشير ذلك الاتجاه إلى أن هوية الشعب العراقى فى الأصل هى الهوية الأشورية والبابلية، والهوية الأصلية للسودان هى الهوية الجيشية وكذلك مصر هويتها الأصلية الفرعونية، وشمال أفريقيا البربر وهكذا لا يتبقى إلا شبه الجزيرة العربية، وهذا الاتجاه يتبنى فكرة النقاء العرقى.

## ٧- الفرق بين وحدة الأصل والنقاء المرقى:

هناك اختلاف بين مفهوم وحدة الأصل ونظرية النقاء العرقى، أما بالنسبة لمفهوم وحدة الأصل، من العوامل المادية المهمة التى تلعب دوراً أساسياً ومؤثراً فى تكوين الموية القومية، والأصل، عن العوامل المادية المهمة التى تلعب دوراً أساسياً ومؤثراً فى تكوين الموية القومية، والأصل يعنى فى الدلالة اللغوية: ما يُنى عليه غيره وجعه أصول ويأتى مقابل الموع، حيث يقال الأصل وفروعه (1)، فالأصل هو بده الشيء أى أول ظهوره ونشأته، فهو الواقع المتقدم على كل مترتب عليه أو قادم من بعده، ويتمشل الأصل فى تكوين الشيع وغوه نمواً تدريجياً حتى وصوله إلى وضعه الحالى، ولا يأتى بشكل مفاجئ ولكن بشكل تدريجي وتراكمي متأثراً بالظروف الحيطة الزمانية والمكانية، ومن خلاله تتحدد هوية كل مجتمع وخصوصيته وتميزه عن الآخر المختلف عنه فى الأصل، ويهذا العامل يتحدد أفراد الأمة ويتمايزون، وهى رابطة – وحد الأصل نسبياً – لازمت المجتمعات الإنسانية وتتسع بازدياد عدد أفراد هذه المجتمعات، وتظل عاملاً قوياً يربط أفراد الجماعة بعضهم بعض لمجرد شعورهم أنهم يرجعون إلى أصل واحد وهوية واحدة.

ومفهوم وحدة الأصل إن كان مؤثراً في تكوين الهوية القومية، إلا أن ذلك لا يعنى وحدة العرق الصافى التي تعنى أن قومية مجتمع ما لم تختلط بهويات أو قوميات أخرى منذ نشأتها التاريخية، وهذا الأمر يصعب تصوره وعلى الأخيص في الهويات الكبرى الأزمنة، ولم تختلط في الأنساب مع الجتمعات الآخرى هي في واقعها أقبل تفوقاً بل متخلفة، بينما نجد المجتمعات القائمة على اختلاط العرقية والثقافة كالمجتمع الأمريكي مثلا أكثر تظوراً وتقدماً، وكذلك أوروبا أكثر تقدماً من المجتمعات أو الهويات المتغلقة على نفسها لانفتاح أوروبا على فكرة الخلط العرقي والذي يُستج جيلاً أفضل من الأجيال الحاصة بالمجتمعات المنغلقة، وكذلك المجتمع القبلي أقل تطوراً وذكاءً من المجتمع الحضرى المختلط عرقياً (6).

بناء على ذلك فإن عامل وحدة الأصل لا يعنى النقاء العرقى الصافى، ولكنه يعنى السافه التى توحد أفراد المجتمع سواء أكانت جسمانية أم فكرية ولغوية وتاريخية، فعامل وحدة الأصل له أهمية مشكوك فيها من منظور النقاء العرقى الصافى، حيث لا يمكن للهويات أن تزعم لنفسها بشكل جدى أنها من أجناس خالصة النقاء، فعامل وحدة الأصل يُنظر إليه في إطار مجموعة العوامل التى امتزج معها عبر التاريخ، وأيضاً لا يعنى الاختلاط اندثار وانتفاء عامل وحدة الأصل، ذلك لأن الاختلاط أمر نسبى بالنسبة للأصل، لهذا فإن وحدة الأصل يمكن النظر إليها بالمنظور النسبى وليس المطلق.

فعامل وحدة الأصل ما هو إلا عنصراً من العناصر المكونة للهوية، والذي يجد أساسه في الرجوع عبر التاريخ إلى الأصل وما تبقى إلا الفروع التي بها نسبة اختلاطية، والتي ترجع في السمات العامة نوع ما إلى الأصل، فشكلت تلك الفروع عبر الأزمنة وحدة الهوية والتي أصبحت سمة عامة للهوية القومية تفرقها وتميزها عن المجتمع الآخر، لأنه لمن المرجع ان الجماعات البشرية لم تمكث في مرحلة النقاء إلا فترة وجيزة فياساً بعمر البشرية، ما لبثت بمدها أن تجاوزتها إلى مرحلة الاختلاط النسبي والانداماج مع غيرها اندفاعاً وواء ضرورات الحياة التي لن تتحقق إلا من خلال العيش في جماعة واسعة، فلم يعد في الإمكان في العصر الحديث الادعاء بنقاء الجنس أو العرق، بل الفرع أو الفروع التي اختلطت نسبياً والمنحدة إلى أصل عا جعل للهوية صبغة عامة تميزها عن الآخر.

## ٣- القبائل العربية القديمة وهجراتها:

كذلك الأمر بالنسبة لمفهوم وحدة الأصل للهوية العربية، فعند التتبع التاريخي لأصل العرب، نجد أن معظم المؤرخين قد اتفقوا على أن العرب ينقسمون إلى ثلاث طبقات، العرب البائدة، والعرب العاربة والعرب المستعربة أو المتعربة (<sup>(1)</sup>، وهناك من يقسم العرب إلى عرب عاربة، وعرب متعربة، وعرب مستعربة، ويقصد من بالعاربة العرب البائدة

ويالمتعربة القحطانية وبالمستعربة العدنانية، وهناك من يقسم العرب إلى طبقتين فقط: قحطانية باليمن وعدنانية بالحجاز (١٠)، ويقسمهم ابن خلدون إلى أربع طبقات متعاقبة تاريخياً، العرب العاربة وهم القحطانية، ثم العرب المستعربة وهم القحطانية، ثم العرب التابعة لهم من عدنان والأوس والخزرج والغساسنة والمنافرة، ثم العرب المستعجمة وهم اللهين دخلوا في نفوذ الدولة الإسلامية بعد الفتوحات واختلطت الأنساب بحكم الهجرة والمايشة (٨).

والعرب البائدة هم الشعوب العربية القديمة التي كانت تعيش في جزيرة العرب، ثم بادت بعاملين: الرمل الزاحف الذي طغى على العمران القديم في أواسط شبه الجزيرة وفي الأحقاف، وهياج البراكين وما ترتب عليه من تدمير المدن (1)، ومنهم: عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم وجاسم، وعاد هم قوم هود عليه السلام، ويُعدهم المؤرخون أقدم العرب البائدة، فإذا شاهدوا آثاراً قديمة لا يعرفون تاريخها اطلقوا عليها صفة "عادية"، وقد ورد ذكر عاد في أشعار العرب في الجاهلية وأيضاً في القرآن الكريم (وألث الملك عاداً الأولى (١٠٠) وتُمُود في أساد العرب في الجاهلية وأيضاً في القرآن الكريم (وألث الملك عاداً الأولى (١٠٠) وتُمُود في قوله عليها مناك عاداً الأولى (١٠٠) وتأمُّود في المناك هذاك أن هناك تعالى (كذبت عاد أخير الله عن ملكهم وشدة بطشهم واهتمامهم بالبنيان الضخم في قوله تعلى (١٢٠) وَالله وأطيعُون (١٢٠) ومَا أسألُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إلّيا عَلَى رَبُّ الْمَالِينَ (١٢٠) وألبَّهُ النجري إليا الشعراء: ١٢٦) ورد في القرآن الكريم ايضاً كيفة إليام شجسات المنابقة عليهم ويا صرصراً، قال تعالى (فَارَسَلنَا عَلَيهمْ عَدَابَ المَخْرِي في الْحَيَاةِ اللهُمَّا وَلَعَدَابُ النَّخِرَةِ أَخْرَى في الْحَيَاةِ اللهُمَّا وَلَعَدَابُ النَّخِرَةِ أَخْرَى في الْحَيَاةِ اللهُمَّا ولَعَدَابُ النَّخِرةِ أَخْرَى وَمَا مُنْ المُعْمَ وَلَهُ النَّمَابُونَ (١٢٨) ورد في التركي الكريم ايضاً كيفة إلى المنوات 11.

يذكر بطليموس أن شعب عاد كان يسكن في المناطق الشمالية الغربية من شبه جزيرة المعرب، وفي منطقة حسمي بالذات، على مقربة من منازل ثمود بوادى القرى احد الأودية التي تتخلل سلسلة جبال حسمي، ومن ينها جبل إرم الذي يعرف البوم باسم الجبل رم (١٠٠)، كما أن منطقة حسمي الجبلية تُعد أقرب إلى موضع ثمود، وعلى الأرجع أن الأحقاف التي ذكرت في القرآن الكريم الوازكر أخا عاد إذ المتز قورة بالأحقاف وقد خلّت الثكر من يتين يَنتَهِ وَمِنْ خَلْفِهِ اللَّا اللَّهُ إلي أَخَافَ عَلَيكُمْ عَلَابَ يَوْم عَظِيمُ اللَّ حَمَاف: ١١

. كانت منازل عاد بشمال الجزيرة، واسم "الأحقاف" حقاف في المنطقة الجنوبية الغربية من مدين اليوم، وجدير بالذكر أن القرآن الكريم لم يحدد موقع الأحقاف بالنسبة إلى شبه الجزيرة العربية، وإنما اختلف في تحديده المؤرخون والمقسرون لأن لفظة الأحقاف تعنى الرسال فحاولوا التماس الموضع من طبيعة المناطق الصحراوية.

وبالنسبة إلى قوله تعالى ﴿وَأَلّهُ أَهْلَكَ عَاداً الْأُولَى ﴿ • • ﴾ وَتَمُودُ فَمَا أَبْقَى ﴾ النجم • • • ه • الله الآية التي يستدل منها أن هناك عاداً ثانية • فهناك لفظة "فما أبقى" يمكن فهمها على أن الله عز وجل لم يبلك على أن الله عز وجل لم يبلك عاد وثمود ومعنى ذلك أن الله عز وجل لم يبلك مؤمنيهم ، فيمكن بهذا تصور أن هناك عاداً ثانية ، وما يعزز ذلك الرأى قول الله عز وجل "ونَمًا جَاه أَمْرُنَا نَجِئّنا مُوداً وَالْنِينَ آمَنُواْ مَمَهُ بِرَحْمَةٍ مَّنَا وَنَجْتِناهُم مِّنْ عَمَالِهِ غَلِيظٍ " وَنَمًا لَجُوه وَلَم الله على على على الله على على عادة الله فعزالفوه فأهلكهم برجفة عنيفة - زلزال على الأرجح - وذلك في قوله تعالى ﴿فَاكَمَاتُهُمُ لَنَا الله الله عَلَي الله عَلَي الله عَلَي الله على المُرجع - وفي آية أخرى "الصيحة" ، ولم البُّب عَلَي الله تعالى مؤمنيهم كما في قوله تعالى الأرجع - وفي آية أخرى "الصيحة" ، ولم يبلك الله تعالى مؤمنيهم كما في قوله تعالى الأقريقُ الغريرُ (١٦) وأَخَدَ الله نينَ آمَنُوا الله الله الله تعالى إلمائه على المائدة على إطلاقه أن المناهم من غي من الإبادة ، والهلاك أو الإبادة إنما عمل عالى المرب البائدة على إطلاقه أن الذي آمنوا فقد غيوا كما ورد في القرآن الكريم، وغير معلوم إلى أين المناه والكن بالقطع استمرت حياتهم ومن المرجع نسلهم.

ولم يحدد القرآن الكريم موضع منازل ثمود، ولكنه أشار إلى أنهم نحتو بيوتهم فى الصخر بالوادى: ﴿وَتَمُودَ اللَّذِينَ جَابُوا الصَّحْرَ بِالْوَادِ﴾ الفجر: ٩، ومنازلم على الأرجح كما ذكر المؤرخون كانت تقع بين أشام والحجاز إلى ساحل البحر الحبشى، وكانت ما تزال منحوتة فى الجبال ورسومهم وآثارهم بادية فى طريق الحاج لمن ورد من الشام بالقرب من وادى القرى فى القرن الرابع الهجرى كما ذكر المسعودى (ت ٣٤٦ هـ) (١١)، وإيضاً يؤكد ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) على أن ديارهم بالحجر ووداى القرى فيما بين الحجاز والشام، وقد مر النبي (ﷺ) على خرائب ديارهم فى غزوة تبوك ونهى عن دخولها (١٠٠٠).

جدير بالإشارة هنا أن اسم ثمود قد ورد في بعض كتب اليونان، فقد أشار بلنيوس فيما بين مدينتي دومة الجندل ومدينة الحج، كما حددها بطليموس بالقرب من ديــار عــاد فى أعلل الحجاز، فلقد كانت ثمود فى أشعار الجاهلية على سبيل التمثيل بمصيرهم عما يدل على معرفة عرب الجاهلية باخبارهم، وكانت الحجر مركزاً تجارياً مهماً فى الطريق التجارى بين اليمن وبين الشام ومصر والعراق، فكانت أخبارهم بذلك متداولة، وفى العصر الحديث كشفت الحفريات عن عدد من النقوش الشمودية فى أرض تبوك ومدائن صالح وتيماء وفى جبل رم وفى الطائف (١٣).

أما طسم وجديس فهما قبيلتان عربيتان يرتفع نسبهما إلى لاوذ بن إرم، وقد ذكرا في 
تاريخ العرب القديم وكانت منازلهما في اليمامة والبحرين، وكانت اليمامة من أخصب 
بلاد العرب وأعمرها، ونشأ صراع بين القبيلتين، واستعانت طسم عن طريق رجل بقال 
له رياح بن مرة الطسمي بحسان بن تبع الحميري ملك اليمن، فاستعاذ به على جديس، 
فنصره حسان وأقبل بجيش من حمير وأغار على جديس باليمامة، وظلت اليمامة اطلالأ 
بعد أن خَرَبها الحميريون إلى أن نزلها بنو حنيفة واستوطنوها حتى ظهور الإسلام، ومن 
المواضع المنسوية إلى طسم حصن المشقر ويقع بين نجران والبحرين وقصر معنق وقصر 
الشموس - نسبة إلى أمرأة تسمى شموس من قبيلة جديس وهي التي استثارت قومها 
على طسم - وهذا القصر من بناء جديس باليمامة (١٤٠).

وبالتسبة لأميم وعبيل فكان نزلهم رمل عالج بين اليمامة والشحر، ويشير المورخون إلى أنهم أخوة عملاق بن لاوذ، ومن أميم وبار بن أميم، ويشيرون أيضاً إلى أن أميم نزل أرض فارس ولذلك يعتز الفرس بأنهم من ولد كيومرث بن أميم، حتى أن بعض شعراء فارس في العصر الإسلامي قد تفاخر بذلك القول: أبونا أميم الخير من قبل فارس، ويُنسب إلى شعب أميم أنهم ابتنوا البنيان واتخذوا البيوت من الحجارة وعبيل من ولد عوص أخى عاد، ولقد نزلوا بموضع ملينة يثرب فاختطوها، وتم ذلك على يد رجل منهم هو يثرب بن باثلة بن مهلهل بن عبيل، وأقامت عبيل بيثرب إلى أن أبادهم العماليق (١٠٠)، ولم يُعرف إن كانت إبادة شاملة أم بقي منهم من بقى وانتمى إلى قبائل آخرى.

ومن العرب البائدة أيضاً جرهم، من بنى أرفخشذ بن يقطن بن عابر بن شالخ، وكانت ديارهم باليمن، ثم نزلت الحجاز لقحط أصاب اليمن، وأقاموا في مكة حتى قدمها إسماعيل عليه السلام وصاهرهم، وآلت إليهم ولاية اليبت حتى غلبتهم عليه خزاعة وكنانة، فتزلوا بين مكة ويثرب ثم هلكوا بوياء (١١)، وتلك هي الشعوب العربية القديمة التي كانت تعيش في جزيرة العرب ثم بادت، ولكن لا يؤخذ لفظ الإبادة على

إطلاقه لأنه من الأرجح أن منهم من تداخل في قبائل أخرى لم تباد وظلت الاستمرارية تحت هوية قبائل مختلفة.

أما بالنسبة للعرب العاربة والعرب المستعربة أو المتعربة قيطلق عليهم العرب الباقية، ويشعر ابن خلدون إلى أن العرب العاربة هم أول أجيال العرب الباقية ويشعبون إلى قحطان بن عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح، وكان موطنهم اليمن (۱۷٪، أما العرب المستعربة أو المتعربة فينسبون إلى عننان بن أدد من ولد نابت بين الهميسم بن تيمن بن نبت بن قيدر بن إسماعيل بن إيراهيم، فهم بنو إسماعيل عليه السلام، أو المعديون من ولد معد بن علنان، وقد سموا بالعرب المستعربة لأن إسماعيل عندما نزل مكة كان يتكلم العبرانية، فلما صاهر اليمنية تعلم العربية (۱۸٪).

يقسم المؤرخون بناه على ما سبق العرب إلى عرب قحطانية وعرب عدنانية، واستندوا إلى ما ورد في التوراة، ومنهم وهب بن منبه وكعب الأحبار وعبد الله بن سلام وهم من أهل الكتاب، والقرآن الكريم لم يفرق بين عرب قحطانية وعرب عدنانية، وكل ما ورد وكذلك لم يرد في الشعر الجاهلي ذكر لتقسيم العرب إلى قحطانية وعدنانية، وكل ما ورد فيه من باب التفاخر بقحطان أو بعدنان، ويضاف إلى ذلك أن علماء الأنثروبولوجيا (علم دراسة الإنسان) لم يلاحظوا وجود فوارق جسمية بينهما (۱۰۰۰).

ولقد كان هناك نزاع بين القحطانين والمدنانين، ولكن المؤرخون قد اختلفوا حول كيفية هذا الصراع، هل هو مستحكم أم عابر؟، فالبعض منهم قد رأى أنه نزاع مستحكم قديم بناء على نظرية الترراة في الأنساب، ورجوع النسابين إلى أهل الكتباب إبان العصر الأموى والنزاع الحزبي، والبعض الآخر ذهب إلى أن هذا الصراع هو صبراع طبيعي بين البداوة والحضارة حيث كان العرب من الناحية الاجتماعية يقسمون إلى أهل وير وأهل مدر، وأهل الوبر هم البدو وأهل المدر هم الحضر الذين يقيمون مبانيهم من المدر أو الطين، مدر، وأهل الصراع كامن في هذا التقسيم الاجتماعي المتخذ صوراً وتعبيرات غتلفة، جدير بالذكر أن هذا التقسيم ظل إلى الآن فكثير من البلدان العربية، وغيرها من البلدان الأخرى بالذكر أن هذا التقسيم ظل إلى الآن فكثير من البلدان العربية، وغيرها من البلدان الأخرى منا إلى جانب المدن الحضارية، ولابد للإشارة منا إلى أن فترة الجاهلية التي كانت قبل الإسلام بما يقرب من سبعة قرون لم تعن فيها لفظة المحضر أو أهل الحضر" معنى الحضارة كما هو الحال لدى الحضارة اليونائية والرومانية التي كانت في تلك الفترة، بل تعنى فقط الحياة في بيوت من الطين أو الحجر.

ويستدل أصحاب النظرة الطبيعية لهذا الصراع على رأيهم بأنه كان هناك صراعاً بين القحطانين بعضهم بعضاً وبين العدنانين بعضهم بعضاً، وكانت هناك تحالفات بينهما لحاربة بعض القبائل العربية الأخرى، حيث تحالفت جديلة وهى من طيئ مع بنى شبيان وهى من عدنان لحاربة بنى عبس، وتحالفت قبائل يمنية مع قبائل عدنانية لحاربة قبائل يمنية، وهمكذا فالصراع هنا في رأيهم طبيعي وليس متاصلاً، ويستدلون أيضاً بأنه لم يظهر أي انقسام بين العرب في حياة النبي أو خلافة لي بكر أو في عهد عمر بن الحطاب، وبالإضافة إلى ذلك لم يرد في الروايات الخاصة بتنظيم عمر بن الحطاب لديوان العطاء ما يشير إلى انقسام أو تميز بين القحطانية والعدنانية وحتى في أيام الصراع الحزبي بين على يشير إلى انقسام اخرجي بين على

وفى الواقع سواء أكان الأمر عابراً طبيعياً بين البدو والحضر أم كان متأصلاً، فإن هذا الصراع ظل فترة طويلة من الزمن، فقد كان قائماً فى الجاهلية – قريبة العهد بالإسلام- بين يثرب ويمثلها الأوس والحزرج اليمنين، وبين مكة وقتلها قريش العدنانية، وظهر هذا الصراع بعد الإسلام فى بلاد المغرب والذى كان فيها صراع بين البرسر المتحضرين وهم البرأنس والبربر المتبدين وهم البتر، حيث حالفت قيلة زناتة الممثلة للبتر العرب الفاتحين منذ السنين الأولى للفتح، بينما تولى البرانس عب، المقاومة، وأيدهم الروم فى ذلك، وحالفت كتامة البرانسية الفاطمين، بينما حالفت زناته الأمويين فى الأندلس (١٣).

تجدر الإشارة هنا لمل وجود العرب واستقرارهم فى الشام والعراق وشسرق أفريقيــا قبل انتشار الإسلام عن طويق الهجرات، حيث كانت هناك دويــلات عربيـة عـلـى تخــوم الشام والعراق كالأنباط والتدمريون والفساسنة والمنافرة، ولقد كان للنشاط التجارى فى بلاد اليمن والحجاز أثر كبير فى قيام تلك الدويلات، ذلــك لأن باديـة الــشام و جنــوب فلسطين كانت مركزاً لهجرات متتابعة من جنوب الجزيرة العربية من أوائل التاريخ المسيحي، مثل قبلة تنوخ وقبيلة بني سليع وآل جفنة (٢٢٦).

وقد أرجع بعض من المؤرخين استقرار القبائل العربية في بادية الشام إلى عصور سابقة للعصر الروماني، لأن علكة الأنباط كانت تعرف عند اليونان باسم النبط ومن أقدم الشعوب العربية التي استقرت في جنوب فلسطين كان شعب الأنباط، وحضارة الأنباط حضارة مركبة، فهي عربية في لغتها، آرامية في كتابتها، سامية في ديانتها، يونانية رومانية في فنها وهندستها المعمارية، وهي عربية في جوهرها، فالأنباط عند مؤرخي اليونان والرومان عرب، وأغلب الأسماء التي كان يستعملها الأنباط تشبه الأسماء التي كان يستعملها عرب الجنوب وعرب الشمال، في شبه الجزيرة مثل حارشة ومالك وصغيرة يستعملها عرب وعمرو وعلي وحبيب، وكانت لهجتهم عربية شمالية (٢٣).

كانت حضارة الأنباط تقوم أساساً على التجارة، وكانت البتراء المركز التجارى والاقتصادى الرئيسى للطرق التجارية ما بين غزة وبصرى، وما بين دمشق وآيلة، وامتد التشاط التجارى للأنباط إلى سلوقية والإسكندرية، حيث دلت الآثار المستكشفة عن ذلك، ومعظم آثار البتراء تدل على تأثر في البناء النبطي بالفن الهللنستى، ومعظم القوش النبطية غثر عليها في مدينة الحجر وفي البتراء وفي منطقة حوران وفي سيناء (۲۲)، الأمر الذي يدل على امتداد نفوذ الأنباط جنوباً في الجزيرة العربية حتى الحجر وغرباً حتى سيناء وشمالاً حتى حوران، ويدل ذلك أيضاً على تواجد العرب في تلك الأماكن وانتشارهم بالتناسل والاختلاط العرقي.

وعلى الرغم من أن التدمرين كانوا قبائل عربية إلا أن الحضارة التدمرية كانت خليطاً من عناصر يونانية وفارسية، فشاريخ تدمر السابق على التاريخ الميلادى غير معروف على وجه الدقة، وكانت لغة التخاطب والكتابة عندهم لهجة من الآرامية الغربية، وتتمى إلى المجموعة نفسها التي تندرج فيها النبطية، ولا تخلوا التقوش التي غثر عليها في إقليم تدمر كلمات عربية أصيلة، وهذا الحليط الحضارى كان ناتجاً عن الإمراطورية الرومانية وحضارتها.

أما الغساسنة فهم من أزد اليمن، نزحوا تحت قيادة زعيمهم عمرو بن عامر مزيقياء بعد سيل العرم من جنوب الجزيرة العربية إلى بادية الشام، ويزعم نسابوا العرب أن هؤلاء الأزد لم يرحلوا إلى الشام مباشرة، وإتما أقماموا حيناً من الوقت في تهامة بين بلاد الأشعريين وعكفوا على ماه يقال له غسان فنسبوا إليه، ووادى الأشعريين بأرض اليمن، وأسمى الغساسة أيضاً بأل جفتة، لأن أول ملوكهم يسمى جفنة ابن عمرو مزيقياء، وإلى جفنة يُنسب أحد أمراء الغساسنة، وهو الحارث الأول بن ثعلبة بين عمرو بن جفنة، وكان يسكن مشارف الشام قبل نزوح الأزد الغساسنة قوم يُعرفون بالضجاعمة من قبائل بمن سليح بين حلوان من قضاعة، وقد غلبهم الغساسنة وحلوا علهم، ولقد ظل الضجاعمة في مواضع من الشام إلى زمن متأخر لأن جماعة منهم حاربوا خالد بن الوليد في دومة الجندل وفي قصم (٢٠٠٠).

وعن المناذرة، فكانت بادية العراق مفتوحة دائماً لمجرات العرب المقيمين بالحراف شبه الجزيرة العربية أو الوافدين من بلاد العرب الجنوبية، وكانت هذه الهجرات تزداد بصفة خاصة في الأوقات التي تضعف فيها الحكومات في العراق، وعلى هذا النحو أصبحت المنطقة المجاورة للفرات الجنوبي هدفاً لمجرة عربية في عصر الطوائف، وهي فترة الانتقال بين سقوط اللولة البارثية وقيام اللول الساسانية، وينسب المؤرخون هذه الهجرة على قبائل تنوخ، وهي من القبائل العربية الجنوبية التي رحلت من اليمن على أثر تصدع صد مأرب، وقد نزلت في البداية في البحرين واستقرت هناك وتحالفت فيما بينها، واخذت هذه القبائل تتطلع إلى الاستقرار في مشارف العراق، وتنتظر فرصة مواتية لتحقيق هذا الغرض، فانتهزت فرصة الحرب الأهلية في بلاد فارس وهاجرت إلى منطقة للحيق هذا الغرض،

ومن أشهر ملوكهم مالك بن فهم وهو ملك من تنوخ، القبائل التنى استقرت فى الأخبية والمظال ما بين الأنبار والحيرة، وجذبجة الأبرش، وعمرو بن عدى الذى تولى الأمارة على عرب الحيرة والأنبار بعد جزعة، ويرجع إليه الفضل فى تمصير الحيرة بعد أن كانت قد خربت زماناً وأقفرت من سكانها، وكان يسكن الحيرة بعد أن مصرها عمرو بن عدى ثلاث طوافف: عرب الضاحية والعباد والأحلاف، وعرب الضاحية هم أصحاب المظال وييوت الوبر الذين لم يسكنوا بيوت المدر فى الحيرة، وهم التوخيون الأوائل الذين هاجروا من اليمن، والعباد هم الذين كانوا قد سكنوا الحيرة وابتنوا فيها، وهم قبائل عربية شتى تعبدوا لملوكها، أما الأحلاف فهم الذين لحقوا بأهل الحيرة واعترفوا بسيادتهم، وإلى من العرب البعر حالفوا المناذة واعترفوا بسيادتهم، وإلى من العرب البعر حالفوا المناذة واعترفوا بسيادتهم، وإلى من العرب البعر حالفوا المناذة واعترفوا بسيادتهم، وإلى

جانب هذه الطوائف كان يقيم فى الحيرة بقايا أهل العراق القدامى من الكلدانيين والبابلين والأراميين وجماعة من اليهود وطائفة من الفرس (٢٧).

وكذلك من أشهر أمراء المتاذرة بعد عمرو بن عدى، امرؤ القيس (ت ٢٣٨٨) وهو ابن عمرو بن عدى، والنعمان الأول بن امرئ القيس الثانى (ت ١٩٨٨)، والمنذر بن امرئ القيس (ت ١٩٨٤)، والمنذر بن امرئ القيس (ت ٥٠٤) المعروف بابن ماء السماء - لقب أمه مارية بنت عوف - ويُعرف أيضاً بذى القرنين ويرجع ذلك إلى ضفيرتين برأسه، وعمر بن المنذر (٥٧٤)، والمندل (و٧٤)، والمنعمان الأكر بن المنذر (ت ٢٠٥٥)، وإياس بن قبيصة الطائى (ت ٢١٤م)، والمندر بن المندر (ت ٢٠٥٥)،

ولم تقتصر هجرات القبائل العربية إلى شمال شبه الجزيرة العربية فقط، بل امتدت إلى شرقى أفريقيا، حيث لم يكن باب المندب عائقاً كبيراً بين الشاطئين، فلقد عاش معظم العرب وأكثرهم في شبه جزيرتهم الصحراوية حياة تنقل وارتحال معياً وراء الماء القليل، والتماساً لمراعى العشب، وأيضاً محناً عن أماكن أكثر أمناً على أدواحهم وما يمتلكون من خطر القبائل المجاورة، والتي فرضت عليها طبيعة الحياة البدوية حياة السلب والصراع، وجعلت الحروب كثيرة بينها من أجل الحصول على الماء والمرعى.

وكان سكان السواحل - بخاصة المنيين والحضارمة وعرب الخليج العربى - يتجهون إلى السواحل بحثاً عن مصادر للرزق أو عين أساكن أخرى وراءها أكثر أمنا، اهتدى العرب إلى ساحل أفريقيا الشرقى لقربه الشديد من ساحلهم - بخاصة عند باب المندب - وساعدهم على ذلك يسر الملاحة في هذه المنطقة، فأبحر العرب بحداء الساحل الأفريقي شمالاً وجنوباً، واتصلوا بالجماعات الأخرى وتعايشوا معهم، وكان في شرقى أفريقيا ما أخرى العرب بالتردد عليه للتجارة أو للاستيطان من كثرة الخيرات ووفرة التجارة المتنوعة وكذلك المياه.

ودخل المهاجرون العرب مع الأفريقيين في صلات اقتصادية واجتماعية، وتزوجوا منهم، وتوطدت هذه العلاقات ونحت، مما أدى إلى ازدهار التجارة ورواجها في زمن الرومان والبطالسة، وفي القرنين السابقين للميلاد عبر عدد غير كبير من الحميريين باب المندب، واستقروا في الحبشة، وسار بعضهم نحو وادى النيل وبلاد النوبة عن طريق النيل، وفي وادى النيل وشمال أفريقيا استقرت جماعات عربية أيضاً في القرن الأول قبل الميلاد، كما هاجر العديد من القبائل العربية عقب انهيار صد مارب (٢١٠).

وبعد ظهور الإسلام اتسعت رقعة التواجد المكانى واختلط العنصر العرقى وتنوع واصطبغت المجتمعات بالثقاقة الإسلامية والعادات والثقاليد الاجتماعية المتماثلة، حيث وحد الإسلام بين القبائل العربية و جعلها أمة واحدة متجانسة، كما وضع ضوابط للروابط البشرية ونادى بأنه لا إكراه في الدين، وترك للناس حربة العقيدة وخاصة التصارى واليهود والذين عُرفوا بأهل الذمة، وأوضح الإسلام أسلوب معاملتهم وما لمم من حقوق وعليهم من واجبات، وهذا ما صاعد على سرعة انتشار الإسلام، وأيضاً لأن الفتوحات الإسلامية لم ينجم عنها شئ من التخريب والتدمير، فلم يرافق الفتوحات المسلامية للمدن أو البلدان المقتوحة.

### ٤- التواجد العربي عبر الفتوحات الإسلامية:

وجدير بالذكر قبل التطرق إلى الفتوحات الإسلامية، الإشارة إلى أتنا لسنا في هذا المقام بصدد عملية تأريخ الفتوحات العربية الإسلامية في أماكنها المختلفة في آسيا أو فارس أو أسبانيا، أي في الشرق والشمال والغرب، بقدر إيضاح كيفية بده التواجد العربي الإسلامي في المجتمعات التي تشكل في العصر الحاضر الدول العربية في كيانها السيامي واللغوى والديني والثقافي والاجتماعي، وما يتبعه من إشكالية القومية في كيان المورية العربية، ولهذا تقتصر على فترة الفتوحات الأولى للعراق والشام حبث كان بهما قبل الفتوحات دويلات عربية، وفترة العصر الأموى والتي تم فيها فتح شمال أفريقيا.

في عهد الخلفاء الراشدين، عزم أبو بكر الصديق (ه) على تكملة ما يدأه النبى الكريم (ه) بشأن نشر الإسلام، وذلك بعد أن تم له القضاء على فتنة الردة، لهذا كلف خالد بن الوليد لفتح بلاد العراق وديار فارس، فكتب أبو بكر إلى خالد بن الوليد في السنة الثانية عشرة للهجرة أن يستعد وجيشه للتوجه من اليمامة إلى بلاد العراق، ودخل خالد بلاد العراق من أسفلها، وفي الوقت نفسه كتب الصديق إلى عياض بن غنم أن يسير إلى العراق فيدخلها من أعلاها، وأبهما يسبق إلى الحيرة فهو أمير على صاحبه، وكانت الحيرة عاصمة عرب الجزيرة، وكان يسودها النفوذ الأعجمي، وكان هدف خالد القضاء على هذا النفوذ، كما كتب الصديق إلى حرملة والمنتى بن حارثة ومن معهما للانضمام نحت قيادة خالد بن الوليد، أسفر عن ذلك عدة معارك أهمها معركة ذات السلامل التي خاضها خالد بن الوليد، وسُميت كذلك لأن القرس ربطوا أنفسهم السلامل التي خاضها خالد بن الوليد، وسُميت كذلك لأن القرس ربطوا أنفسهم

بالسلاسل حتى لا يفروا من المعركة وكان النصر حليف المسلمين، وتسلم المسلمون زمام الأمور حينما استولوا على ميناه "الأبله" الذي يقع على الخليج العربي. (٣٠)

يذكر المؤرخون أن أبا بكر أعد أربعة جيوش لفتع الشام في أول السنة الثالثة عشرة للهجرة، وعقد الألوية لأربعة من الأمراء هم: أبو عبيدة بن الجراح ويتجه إلى حمص ولمه القيادة العامة، ويزيد بن أبي سفيان ويتجه إلى دمشق، وشرحبيل بن جسنة ويتجه إلى الأردن، ثم عمرو بن العاص ويتجه إلى فلسطين، وسارت جيوش المسلمين نحو سورية، وكان أول فتح تم على أيديهم هو فتح يزيد لتبوك، ثم خلفها وراه، وسار حتى المثلال التي تشرف على وادى عربة، فعلم بمقلمه قائد فلسطين البطريت سرجيوس فاستعد للقائه، والتقى الجيشان عند وادى عربة وانتصر يزيد، واضطر سرجيوس إلى الانسحاب إلى غزة فلحق به المسلمون وجرت بين الطرفين معركة كبرى قتل فيها سرجيوس، وتوجه خالد بن الوليد من العراق إلى الشام حيث التقى بيزيد وشرحبيل وأبى عبيدة فعاونهم على فتح بصرى وكانت أول المدن في الشام التي فتحت في عهد أبي بكر، وتوالت المعارك وكتب النصر للمسلمين وفتحت دمشق. (١٣)

وفى عهد عمر بن الخطاب اكتمل فتح العراق والشام وفلسطين، وكانت مصر بظروفها السياسية والدينية تُعد امتداداً للظروف السائدة فى الشام، وكانت مهيأة هى بظروفها السياسية والدينية تُعد امتداداً للظروف السائدة فى الشام، وكانت مهيأة هى الأخرى للفتح الإسلامي الذي تم بالفعل بقيادة عمر بن العاص بجيش قوامه أربعة آلاف رحل تقريباً، ووصل عمرو إلى العريش ومنها إلى الفرما وكانت تعرف بحصن بيلوز، وكان بها قوم من الروم وسقطت فى أيدى المسلمين، وذكر المؤرخون أن بطريرك الإسكندرية وهو بنيامين، عندما بلغه دخول العرب أرض مصر كتب إلى الأقباط سكان البلاد يعلمهم بأن مملك الروم قد انقطع ويأمرهم بتلقى عصرو، والظاهر أن فريقاً من الأقباط أطاع بنيامين وانضموا إلى جانب المسلمين وكانوا لهم أعوانا.(٢٣)

اتجه عمرو بعد ذلك إلى حصن بابليون واشتبك مع البيزنطيين وأمده عمر بن الحطاب بجيش قوامه أربعة آلاف رجل حيث كان حصن بابليون من المناعة بحيث لا يمكن اقتحام أسواره فحاصره عمرو مدة طويلة، وغضب هرقل وأرسل إلى قيروس وقواد الروم يعتفهم على تخاذلهم أمام العرب، فاستمر القتال إلى أن سقط حصن بابليون، واستولى عمرو على باقى مدن مصر وتوجه إلى الإسكندرية، وبمقتضى الصلح مع الاقباط، استضاف الأقباط المسلمين، وخلف فيها ألف رجل من أصحابه، وساعد على

فتح الإسكندرية موت الإمبراطور هرقل وضعف الحكومة البيزنطية وقيام المنازعات فى القسطنطينية من أجل العرش.

وبعد فتح عمرو بن العاص لمصر فتح برقة وطرابلس الغرب، فأرسل عقبة بن نافع الفهرى على رأس حملة استطلاعية إلى برقة، وسار على رأس جيش وكانت حينئذ أشبه بولاية بربرية مستقلة عن الدولية البيزنطية، وكان يسكنها قبيلة لواتة البترية وهى من أكبر قبائل البربر شأنا وكان بربر لواتة ساخطين على البيزنطيين لحكمهم الجائر وتعسفهم فى جباية الضرائب، كما نقموا منهم لكثرة مظالمهم، وكانت قد بلغتهم الأخبار باستيلاء العرب على بلاد الشام ومصر فتطلعوا إلى الخلاص على أيدى العرب، وما أن تم لممرو فتح برقة شرع فى فتح طرابلس، فينما كان عقبة يفتتح فزان كان عمرو يغزو إقليم طرابلس، ولما ظفر بمدينة طرابلس مبير فرقة من الفرسان إلى معقل قبيلة نفوسه الأمنع ودخل المسلمون مدينة سرت، ويذلك تم للعرب فتح برقة، وأقام عقبة بن نافع على هذه البلاد يدعو إلى الإسلام، وأصبحت برقة قاعدة لجيوش المسلمين في غرب مصر. (٢٣٠)

وفى العصر الأموى توالت الفتوحات، حيث واصل العرب فتوحاتهم فى الاتجاه الشرقى فاتسعت رقعة الدولة العربية بفتوحات خرسان وتركستان وما.وراه النهر من جهة، ويفتوحات السند من جهة ثانية، وفتحت جرجان وطبرستان، ولم يكن العرب قد دخلوا هذين الإقليمين قبل ذلك، واتسعت أيضاً الرقعة فى شمال غرب افريقيا بعد فتح قرطاجنة على يد معاوية بن حديج، وكذلك فتح صوسة بقيادة عبد الله بن الزبير، وبتولية على أفريقيا بدأت مرحلة هامة من تاريخ فتح العرب للمغرب، حيث شارك فى النزوات الأولى التي قام بها العرب على برقة وأفريقيا، واكتسب خلال السنين الطويلة التي قضاها فى برقة وطرابلس خبرات واسعة نتيجة لاحتكاكه بالسكان، وكان فتحه لرقة سباً فى تحول سكان هذا الإقليم إلى الإسلام.

فى أيام عبد الملك بن مروان، كلف عام ٧٤هـ = ٦٩٣م حسان بن النعمان الغسانى للقضاء على مقاومة البربر والبيزنطيين المتبقين، وبعد أن فرغ حسان من القضاء على تلك المقاومة وجه عنايته لتنظيم البلاد إدارياً على نحو ما فعله العرب فى مصر والشام والعراق بعد الفتوحات، فدون الدواوين، ونظم الخراج، وبعث العمال على مسائر بـلاد المغـرب، وعمل على تعريب البلاد والإسلام، ووزع الفقهاء فى انحاء المغرب لتعليم البربر قواعمد الدين واللغة، فأقبل البربر على الإسلام وتعايشوا مع العرب، وجند حسان منهم جنوداً حتى أصبح معظم جيشه منهم، كما قرر حسان أن يقيم تجاه قرطاجنة في موضع تنيس القديمة، وأنشأ فيها داراً الصناعة الأسطول، كما أسس فيها مسجداً جامعاً وداراً للإمارة وثكنات الجند وقدر لهذه المدينة أن تصبح من كبرى مدن المغرب الإسلامي. (٢٢)

غين موسى بن نصير عام ٨٥ هـ = ٥٧٠٥ على شمال أفريقيا، وكان من أقدر رجال الدولة الأموية وأكثرهم كفاية، تابع موسى الفتوحات المغربية، فخرج غازياً إلى طنجة حيث عزم على استكمال فتح المغرب كله، وفي سبيل ذلك أتبع وسائل العنف مع البربر، فطارد قبائل البربر وقتل منهم أعداداً كبيرة، وأخذ يغرس بذور الرعب والذعر في نفوسهم، وكان موسى يهتم في حروبه بما يجنيه من مغانم وسبى دون أن يجفل بما كانت تثيره هذه الغزوات في نفوس البربر وهم السكان الأصليين للبلاد من سوء الظن بالعرب والكراهية لهم.(٢٥)

على الرغم من أن موسى بن نصير قد نجح فى فتح المقدرب كله إلا أن سياسته التعسفية مع البربر أدت مع مرور الزمن إلى إقامة حواجز فاصلة بين العرب والبربر وإلى اغراف كثير من السكان إلى تقبل مذاهب غتلفة من خوارج وشيعة، وهذا جعل من الصعوبة تأقلم بعض البربر مع العرب فحاولوا الاحتفاظ على قدر الإمكان بهويتهم القومية البربرية، عما جعل بعد ذلك ظهور إشكالية تلك الحويات عند التحدث عن الحوية العربية لمعاصرة فى شمال أفريقيا.

وجدير بالذكر أن اقتصار السرد التاريخي للتواجد العربي على تلك الفترة - إلى فتح المغرب - إنما يرجع إلى أمرين، الأول: أن اللول العربية المعاصرة تمتد من الخليج العربي المغرب المعاط الأطلنطي، ولا تُعد الأندلس - أسبانيا - من اللول العربية الآن وكذلك تركيا وإيران، والثاني: ظهور تيارات فكرية معاصرة في أجزاه كثيرة من الدول العربية تشير إلى المويات الأصلية العرقية التاريخية لما في عاولة استبعاد ذاتها من وحدة العرق العربي، ويذلك تمكن إشكالية صراع الموية مع ذاتها في هذا الجبال والذي استتبعه صراع أو تنازعية القومية والخلافة الإسلامية والذي ترجع أصوله إلى ما بعد وفاة الرسول (ﷺ)، الجانب الصراعات المذهبية والأيديولوجية، وذلك ما سيتضح بشئ من التفصيل في الفصول القادمة.

وبعامة إن كان من المتعذر في العصر الحديث والمعاصر تبنى نظرية النصاء العرقى، فإن ذلك يرجع لعدة عوامل منها: أن الكيان السياسي منذ عهد أبي بكر السمديق (﴿ إلى مقوط الدولة العثمانية في العصر الحديث كان جامعاً للمجتمعات أو الأقطار التي كانت تحت مظلته في شكل ولايات، ولم يكنن هناك عائقاً للمهجرات والتفاعلات الاجتماعية بين شعوب تلك الولايات، عا أدى إلى حربة التنقل والاختلاط بينها، ونتج عبر قرون من ذلك الاختلاط جبلاً معاصراً لشعوب الدول العربية الحالية يوصف بالعربية ومن الصعب عليه ادعاء مفهوم النقاء العرقي المختلف عن العرق العربي.

ومنها أيضاً: أن اللين الإسلامي الحنيف لم يفرق بين الأجناس إلا أن يكون معيار التفرقة قائماً على التقوى، ويناء على موقف الدين الإسلامي تعاملت الشعوب القائمة في الدول العربية في ظل الكيان السياسي منذ النشأة إلى نهاية الدولة العثمانية، فتصاهرت تلك الشعوب لمدم وجود ما يمنع من التزاوج والتعايش فيما بينها، هذا بجانب المصالح المشتركة لتلك الشعوب، وأيضاً المجرات العربية التي كانت قبل الإسلام لشمال أفريقيا، ومن خلال ذلك يمكن القول باندماج العرق العربي مع الهويات الأحرى لتلك الشعوب وكلما كان المجتمع من المنعقب من المنعقب من المنعقب من المنعقبة كانت نسبة الاندماج اقل منه عن المنعتم.

# ثَانياً ~ الأيميولوجيا الثَّقافية:

يُعد مفهوم الأيديولوجيا (٥) مفهوماً غير عادياً، الآنه لا يعبر عن شيئ ملموس عسوس لكى يستطيع المرء أن مجلوده تعريفاً جامعاً مانعاً، وأيضاً هو غير متولداً عسوس لكى يستطيع المرء أن مجلدة عن بديهيات ومسلمات فيحد حداً عجرداً، ولكنه مفهوم يعبر عن فكر إنسانى ذات اتجاه معين مجمل في ذاته كيان وحدة مشتركة من أفكار وآراء لها صلة بالماضى والحاضر والمستقبل، ثقافة في إطار زمنى متصل فيه - أى المفهوم - آثار تطورات وتصورات ومناظرات تعبر عن معان مشتركة.(٢٦)

ودلالة الأيديولوجية تعبر عن نمط من المعتقدات والأفكار والقيم المتعلقة بالجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي تسود المجتمع في عصرها، باعتبار أنها

<sup>(\*)</sup> لفظة البديولوجية ترجم في الأصل إلى معناها اللغوى الفرنسي علم الأفكار، ولكنها اختلفت في استعمالها من مكان الآخر، ثم رجعت إلى الفرنسية فاصبحت دخيلة حتى في لفتها الأصلية، وأول من استخدم هذا اللفظ هو المفكر الفرنسي دستوت دي تراس عام ١٩٠٨م في كتابه تخطيط لعناصر الأيليولوجية، روز نتال، ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجة سمير كرم، ط٦، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٨٤.

تقوم بدور مهم فى تشكيل هوية الفرد والمجتمع، وهى تصل بين الفكر والواقع من حيث أنها نسق من الأراء والأفكار يتسم بالرحلة أو النمط المميز الواحدى فى معظم مجالات المجتمع، باعتبار أنها جزء من البناء الفوقى الذى يعكس منظومة من الأفكار التى تُعد شكلاً من أشكال الوعى الفكرى المتعدد الجالات المتفاعلة بطريقة ديناميكية.

لكل هوية أيديولوجيتها الخاصة بها والمتاثرة أيضاً بالأيديولوجيات الأخرى، فهى منهج فكرى يُطلق على النسق الفكرى المميز ذات الطابع الوحدوى، أى سمة أو صبغة تتماسك بين طياتها الموضوعات المدركة على اختلافها سواء أكانت هذه الموضوعات عقائدية دينية أم سياسية أم اقتصادية، ولكنها - أى الأيديولوجية - انتشرت بتلك الأنظمة من المعتقدات السياسية ذات التأثير والتأثر، والحقيقة أنه ليس من الضرورى أن تنحصر دلالة الأيديولوجية بالمجال السياسي لأنها مستغرقة الثقافة والفكر والأدب والفن، وكل ما أفرزه العقل الجمعى للهوية عبر تاريخه سواء أكان ذلك في عبال الفكر أم الاقتصاد أم الفكر الديني أم العلوم الطيعية بصرف النظر عن المستوى التطورى لتلك العلوم، يمثل النمط الأيديولوجي لطرق التفكير الخاصة بعقل الجتمع.

هذا النمط الأيديولوجي يحتوى المتقدات والعادات والتقاليد والأخلاق وأساليب الحياة وطرق التفكير في جميع عجالات الهوية بصبغة تماثلية - موحدة أو شبيهة بمعضها لدى أفراد المجتمع -، ولكن تجدر الإشارة هنا أن فكرة الأنبا الخالصة من الآخر والتي تُكون الواحدية في مفهوم الأيديولوجيا الحاصة بالهوية وتفترض استبعاد الآخر هي فكرة وهمية، قد يكون لها وجود عقلي لا وجود لما في المستوى الواقعي، فالوجود اللذهني العقلي يحتوى على الوجود الفعلي وكذلك المحالات والخيالات والأوهام، أما الوجود الواقعي فلا عتوى إلا على المكتات أو الموجودات في الواقع فقط.

وطالما أن الهوية مستغرقة الأيديولوجية التقافية، موروثها وحاضرها ورؤيتها المستقبلية، فمن الضرورى أن يكون هناك تأثير بين غتلف المجالات المكونة لثقافة المجتمع بموجب المتغيرات المستحدثة صواء من داخل المجتمع أو من ثقافات المجتمعات الأخرى عن طريق التفاعل الثقافي والتجارى والسياسي بين المجتمعات عبر الأزمنة المختلفة، وهذا التفاعل يأتى أحياناً في صورة تنازع، والتنازع هو عبارة عن محاولات لتغليب راى على الآخر وإثبات صحته، ويشوبه صراع خفى في عاولة نصرة الأنا على الآخر ما يؤدى إلى فكرة التأثير والتأثر بين الطرفين، وأحياناً أخرى يكون التنازع على الآخر عا يؤدى إلى فكرة التأثير والتأثر بين الطرفين، وأحياناً أخرى يكون التنازع

داخلى بين التيارات الفكرية المختلفة داخل أيديولوجية الهويــة الواحــدة بــين الماضــى والحاضر أو بين الرؤى المختلفة في الحاضر.

في الواقع أن الأيديولوجية باعتبارها نسق فكرى معين يميز هوية معينة عن الأخرى، · ينطوى على عدة موضوعات، فمن المكن اعتبار الموضوع الظاهر أو المقدم على الموضوعات الأخرى أن ينسب اسمه إلى الأيديولوجية على البحث والتحقيق، من جانب أن لفظة الأيديولوجية بمكن أن يقال عنها عَرَض والموضوع هـ والجوهر، والعَرَضُ ينسحب على الجوهر، ولهذا فإن كان الموضوع المقدم انتصاديا فيقال ايديولوجية اقتصادية، وتسمى بنوع هذا النظام الاقتصادي، وإن كان الموضوع المقدم أو الظاهر دينيــاً فتسمى أيديولوجية دينية، وكذلك الثقافة والسياسة، والموضوعات الأخرى المساعدة لمه فهي مستنتجة من الموضوع المقدم أو الظاهر، ولأن حياة الإنسان لا يمكن أن تنفيصل مجالاتها عن بعضها، ولكن كل مجال يتضمن باقي الجالات، تكون العلاقة بين الجالات في الأيديولوجية الواحدة علاقة تضامن واحتواء، تنضامن من حيث أن الموضوعات المساعدة متضمنة في الموضوع المقدم، واحتمواء من حيث أن الموضوع المقدم محتموي الموضوعات المساعدة، ولا يمكن الفصل النام بين المقدم والمساعد إلا من الجانب النظري البحت، وطالمًا أن الحديث هنا عن الثقافة فمن الطبيعي أن يكون الموضوع الظاهر أو المقدم في إطار الأيديولوجية هو الجال الثقافي الذي يكن تمثله في اللغة والدين والتراث. والثقافة كما يعرفها تايلور هي ذلك الكل المعقد الذي يتضمن المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق واللغة والمفاهيم، وأبيضا القيدرات والعيادات التبي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع (٢٧٠)، وإن كان هناك عنصر للتكامل بين هذه العناصر التي تتداخل مكونا نسيجا وآحدا تتكون منه النظم الاجتماعية المختلفة يمكن وصف تلك العناصر بأنها ذات نسق واحدى أي أن هناك ايديولوجية موحدة للنمط الثقافي في . الجتمع، ويمكن القول أن الثقافة هي الشكل العام للسلوك المتعلم ونتاج هـ ذا السلوك الذي يشترك في العناصر المكونة له، ويتناقله أعضاه المجتمع من خلال عمليات المتعلم والتأثير والتأثر.

وثقافات المجتمعات والجماعات هي أنساق من العادات وأتماط المتفكير، والفروق بينهما عبارة عن تراكمات التعلم الجماعي تحت ظروف جغرافية وبيولوجية واجتماعية، وليس معنى هذا أن الثقافة ثابتة، بل هي متغيرة ومتطورة أيضاً ولكن بصورة نسبية، ترجع إلى طبيعة المجتمع لتقبل التطور الثقافى، حيث توجد فى المجتمعات قسيم متوارثة تم الاحتفاظ بها على مر العصور كجزء من الثقافة المضمنية، وهمى دوافع فسى التكوين النفسى الذى يشكل سلوك هوية المجتمع، وتتفاوت المجتمعات فيما بينها فى تمسكها بهمذه القيم، وأيضاً تختلف باختلاف القيم الموجهة للسلوك.

ويقصد بالهوية الثقافية، السمات والملامح التي تميز وتخص مجتمع ما، تلك السمات تتضمن عملية التغير والتطور النسي، فهي مجموعة السمات الثقافية المؤثرة على السلوك من خلال أتماط التفكير التي تسيطر على الجتمع خلال مدة تاريخية طويلة، وتميز مجموعة بشرية عن غيرها، لأنها كل نشاط إنساني مادى أو معنوى يتأثر بظروف العصر، ذات قيم وخصوصيات تميزها عن غيرها من الهويات الثقافية الأخرى، فهي تلك المنظومة النسبية المتضمنة الماضي - التراث - والقيم واللغة والدلالات والتصيرات والمقولات المدينية وأعاط التفكير والسلوك، هذه المنظومة تتطور بفعل المديناميكية الداخلية والخارجية أيضاً، وليس من الضرورى أن تكون هذه المديناميكية الماخلية على وجه الخصوص تعمل وشمل إيجابي، لأن في كثير من الهويات تتجه هذه المديناميكية إلى الصورة السلبية، وبدلاً من أن تتجه هذه الديناميكية إلى الصورة السلبية، وبدلاً من أن تتجه هذه الديناميكية إلى الصورة المسلبية، وبدلاً الديناميكية المحسية تتكون نتيجة لفمف الهوية الثقافية وجودها وهبوط المستوى الثقافي والنفسي للمجتمع عند وجود حالات من صراع الهوية مع ذاتها.

#### ١- اللغة:

تعتبر اللغة من أهم أشكال التفاعل الاجتماعي لاستمرار الهوية التقافية، حيث يؤدى التحدث بلغة مفهومه موحدة بين أفراد المجتمع الواحد إلى تدعيم التماثل في المسلوك الاجتماعي، فهي تحتوى الأفكار والعادات والتقاليد والقيم والاتجاهات والطقوس الخاصة بالهوية، لأنها الأداة المعرة التي يستخدمها الإنسان كوسيلة اتصال في التفاعل مع الغير من بني جنسه ومشاركتهم خبراتهم، وقد أدت مشاركة الفير في خبراتهم والتفاعل معهم باستخدام اللغة إلى قيام المجتمعات وجعل لكل هوية ثقافة تميزها عن غيرها.

فاللغة هى الأداة التى يستخدمها الإنسان فى تفكيره والتعبير عن وجدانياته وفهم - رغبات الآخرين والتعبير عن رغباته فى النطاق الذى تفرضه عليه اللغة التى يستخدمها من ناخية عتواها وتركيبها، ولا يوجد أى جاعة من البشر ليس لما لفخة، لذا تُعد اللغة جزءاً لا يتجزأ من الميراث الاجتماعى وتنتقل من جيل لآخر مــــــ تطـــــر يتــــــق وطلــــب العصر مع عدم السماح بالانحراف عن المستويات الموضـــوعة إلا فــــى نطـــاق ضــــــق، لأن اللغة نتاج اجتماعى ثقافى، وئعتبر انعكاساً لتاريخ الشعوب واهتمامانها.

واللغة تحدد معالم الموية بما حملت من خصائص بوصفها وسيلة أو حاملا للمعرفة، لما خصوصية انتماء بشرى منحته نمطاً أو صيغاً من حولة معرفية وخلقية وسلوكية تأتمت من تراكم عناصر وخصوصيات جزئية وتقصيلية متنوعة وضخمة تكاثفت عبر النزمن، ولاسيما في مراحل التكون الأولى المديدة للأمم والثقافات والحضارات التي كان التواصل والتفاعل فيها بين الشعوب عدوداً نظراً لتدنى وسائل الاتصال وسبل التواصل، ويما حملة أيضاً من معارف وخصوصيات ودلالات بوصفها أداة تفكير وتعبير وتواصل وموطن ذاكرة حية من جهة أخرى.

وجدير بالذكر أن لكل هوية أو مجتمع لغة تميزه عن الآخر، وهو ما يعرف بالنموذج اللغوى العام المنفق عليه من المجتمع، وهناك بجانب هذه اللغة العامة أو المشتركة تنوصات كثيرة ذات سمات خاصة لغوياً واجتماعياً يطلق عليها اللهجات، وحيتنذ يكون مصطلح "لهجات" أو "لهجة" ذا مفهوم واسع ينتظم أعداداً كثيرة من أنماط الكلام، ذلك لأن اللغة في حد ذاتها قابلة للتطور والتغير شأنها في ذلك شأن الموجودات، فاللغة في حركة دائمة وثباتها أمر غير معهود أو قول غير مقبول منطقياً وواقعياً.

وتطور اللغة وتعرضها للتغير أمر ثابت لا جدال فيه، ويصيب اللغة في كل ظواهزها، أصواتها وصرفها ونحوها والفاظها ودلالات هذه الألفاظ ودرجات التغير متمقاوتة من مستوى إلى آخر، فالأصوات والألفاظ ودلالاتها أكثر قابلية للتغير من قواعد النحو والصرف، والنحو بالذات يقع التغير فيه ببطء شديد، وهذا المتغير يقع على مرحلتين متصلتين، الأولى المرحلة الفردية والتي يقوم بها في البدء فرد واحد أو جاءة من الأفراد غير متفقين فيما بينهم على ما يقومون به من تغيير أو تجديد، فإذا ما أجتماعياً، وهكذا تحدث الصيرورة في كيان اللغة عركة لعناصرها بالتطور والتغير والتجديد، وهذه الصيرورة ملحوظة وملموسة في كل اللغات وإن اختلفت درجاتها من لغة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر. (٢٩)

وبذلك تكمن الصلة بين اللغة والثقافة، ثلك الصلة تعبر عن علاقة الجزء بالكل،

فاللغة أخص والثقافة أعم، يبهما علاقة تأثير وتأثر، فاللغة في حقيقة جوهرها هي تجسيد حى لكل معارف الإنسان وخبراته، ودليل شخصيته وهويته الثقافية، وهي بمثابة الكاشف عن مكنون النفس والعقل، ذلك المكنون الذي يترجم - باستدعاء المواقف والظروف - إلى واقع حقيقي في صورة أحداث فعلية، وهذا الكشف باللغة يتمثل في كل ظواهرها: في أصواتها، وطرائق نظقها، وأدائها، ودرجات توافقها وتألفها، وفي مفرداتها من حيث اختيار صيفها وكلماتها ونوعية هذا الاختيار، ومن حيث تراكيها وما يتصل بذلك من ضم الكلام بعضه إلى بعض ونظمه، ويظهر هذا الكشف كذلك في معاني الكلام ودلالاته، ومستويات هذه المعاني والدلالات من حيث الوضوح والغموض والعمق والسطحية.

واللغة - شائها في ذلك شأن الثقافة - خاصة إنسانية، ولما جانبين من الوجود: وجود بالقوة ووجود بالفعل، فالأول طاقة أو قدرة كامنة في النفس، تكشفه وتنبئ عنه والتجمة الفعلية الواقعة من الفرد أو الأفراد في ظروف معينة، وهذا هو الوجود بالفعل، وهو سابق على الأول، جانب القواعد والقوانين المخزونة في ذهن الجماعة، فمن المقرر أن الأحداث اللغوية الفعلية تقم أولاً ويتكرارها في سياقاتها الاجتماعية تحدث انطباعات لها تستقر في ذهن الجماعة أو الفرد، وتصبح بمثابة الأنماط العامة التي يمكن أن تستدعى وتخرج حقيقة واقعة في التعامل في ظروفها المناسبة. (١٠٠)

والجانبان - القرة والفعل - مترابطان ومتلازمان وجوداً وعدماً واستقراراً وتطوراً، والتجديد في الأول - جانب الطاقة أو القواعد والقوانين - يأتي نتيجة للتعديل أو التغيير والتطور في الثاني، ولكن لا يصبح مقبولاً أو سائداً إلا إن كان مطرد الوقوع واتفقت عليه الجماعة اللغوية المينة وقبلته، ومعنى هذا أن الجماعة المينة قد تتفق في جلة القواعد والقوانين الضابطة للفتها وهو اتفاق في الأساسيات والجوهريات اللغوية، ولكن أصحاب هذه اللغة يختلفون في الأداء والتطبيق الفعلى والسلوك اللغوي بعامة، فهذا الاتفاق والافتراق في البيئة اللغوية المبنة ينطبقان بصورة أو باخرى على الوضع الثقافي لهذه البيئة، ففي وجود الاتفاق في الجوهريات توجد الاختلاف في الأداء والسلوك والتعامل الثقافي. (13)

### أ- اللغة العربية (تطورها وانتشارها)

ينطبق ما سبق على اللغة العربية والتي هي من مكونات الأيديولوجيا الثقافية للهوية العربية، واللغة العربية من اللغات السامية، حيث يطلق لقب الساميين على الشعوب الآرامية والفينيقية والعبرية والعربية واليمنية والآشورية، وأول من استخدم هـذا اللقب العالم الألماني شلوتزير (Schkzer) في القرن الثامن عشر الميلادي خلال أبحائه في تـاريخ الأكم الفابرة، وقد شاركه في ذلك أيضاً العمالم الألماني، إيكهورن (Eichhom)، وهـذه التسمية مستخلصة من الترتيب الحاص بأنساب نوح عليه السلام الواردة في التـوراة — الإصحاح العاشر — (٢٢)

وتقسم اللغات السامية من الوجهة الجغرافية إلى ثلاث مناطق: شرقية وفيها اللغة البابلية الآشورية، وخربية وتشمل على الكنعانية والعبرية والآرامية، وجنوبية وفيها اللهجات العربية في جميع بلدان الجزيرة العربية واللهجات الحبشية، وبعض الباحثين جعلو المنطقتين الأولتين منطقة واحدة كبرى تسمى الكتلة الشمالية تقابلها الكتلة الجنوبية، أما فيما مجتص باللغات الشرقية وهى البليلية الآشورية فالبعض يطلق عليها اسم الأكادية نسبة إلى بلاد أكاد، والبعض يسمونها الإسفينية أو المسمارية لأن الناطقين بها أخذوا الخط المسماري ذا الزوايا عن الشعب السومرى حين تدفقوا إلى منطقته في القسم الجنوبي من بلاد العراق. (17)

وبالنسبة للغربية التى تشتمل على الكنعانية والعبرية والآرامية، تنقسم هى الآخرى إلى شعبتين: شعالية وجنوبية، وفي الشعالية الكنعانية والآرامية، أما الكنعانية فهى لغة القبائل العربية التى نزحت على الآرجع من القسم الجنوبي الغربي من بلاد العرب، واستوطنت فلسطين وسورية وبعض جزر البحر الآييض المتوسط، وكان ذلك حوالى الآلف الثاني قبل الميلاد، وهي تشمل اللهجات التالية: الأجربتية وهي أقدم لغات الحجموعة الكنعانية، ويرجع تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد قبل هجرة القبائل العربية من القسم الجنوبي، وعن هذه الأجربتية أخذ العالم الكتابة الأبجدية، وأيضاً الكتعانية القديمة، والتي جاءت بعض مفرداتها في رسائل تل العمارنة – عاصمة مصر الكتعانية القديمة، والتي جاءت معنى مفرداتها في رسائل تل العمارنة – عاصمة مصر في عهد إخناتون – كانت مدونة باللغة الأكادية، وقد تراسلت بين ولاة مصر على فلسطين ويين فراعنة ذلك المهد في أواخر القرن الخامس عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد.

ومن اللهجات الكنعانية أيضاً المؤايية نسبة إلى بلاد مؤاب التى تقع فى الجنوب الشرقى من البحر الميت، وهى لهجة المؤابيين الذين كانوا من نسل لموط – ولميس قومه الذين هلكوا – بن أخى إيراهيم الخليل، وقد عثر على نقش مدون بهـذه اللهجـة وهــو نقش ملك المؤابين مبشم، وفيه يصف انتصاره على ملك إسرائيل، وتاريخ هذا النقش لا يجاوز تسعة قرون قبل الميلاد، ولقد عثر العلماء على هذا النقش فى عام ١٨٦٨م وهو الآن بمتحف اللوفر بباريس، واللهجة الرابعة: الفينيقية، حيث رحلت مع أصحابها خارج الوطن الأصلى حتى استقرت فى حوض البحر المتوسط وتفرع عنها اللهجة البونية التى استمرت حتى القرن الخامس بعد الميلاد، أما اللهجة العبرية القديمة فهى فى أسفار المهد القديم وهى تختلف اختلافاً كبيراً عن العبرية الحليثة. (31)

وبالنسبة للآرامية - الشعبة الثانية الشمالية في اللغات السامية الغربية - فلقد ورد في بعض الآثار الآشورية - البابلية أن قبائلها قد هاجرت من الجزيرة أيضاً إلى أرض بابل وآشور فيما بين القرنين الرابع عشر قبل الميلاد، وقد كانت الآرامية من القوة عميث استطاعت أن تفرض نفسها على باقي اللهجات حتى أضحت لغة التخاطب السائلة في الشرق الأدنى، وكانت متشرة في جميع بلاد العراق وسورية وفلسطين وما يجاورهما من الجهة الأخرى فيما بين القرن الثالث قبل الميلاد والقرن السابع بعد الميلاد، وجدير بالذكر أن كلمة سرياني - السريانية، قد اصطلح عليها عوضاً عن لفظة آرامي - آرامية، وذلك لأن العناصر الآرامية التي اعتنقت الديانة المسيحية لم ترض لنفسها اسم آرام، إذ كان هذا اللفظ في التوراة يمثل جاهير الآراميين الوثنين، وعلى ذلك ادعوا أنهم سريان أي آراميون اعتنقوا المسيحية، وهذه التسمية جاءت إلى الآراميين من الرومان بعد اتصالهم قرموريا.

فبعد أن تزعزع بناء الدولة اليونانية في صورية بسبب توضل الجيوش الرومانية، ظهرت في شمال صوريا والعراق دويلات صغيرة كان أغلبها تابعاً للعنصر الآرامي، وذلك في القرن الأول قبل الميلاد، وقد اشتهر بين تلك الدويلات دويلة عرفت باسم أسروينا وكانت عاصمتها مدينة أدسا، ثم أخذت تظهر تفوقها على بقية البلدان الآرامية بعد أن انتشرت فيها المسيحية إلى أن تغلبت على معظم إخواتها وأخذت مكاناً رفيعاً سائر اللهجات السريانية، وتقسم المؤلفات السريانية إلى طورين من الوجهة التاريخية، يشمل الطور الأول آداب السريان من عهد انتشار النصرانية في أقطارها إلى أن فتح المسلمون العراق، والطور الثاني يتهى بتوغل جيوش المغول والتنار في صورية والعراق، وفي القرن الرابع عشر الميلادي أخذت السريانية تفني بسبب الغزو التنارى، وإن كان للغة الآرامية تأثيراً عظيماً في نشأة اللغات السامية فإن لخطوطها فضلاً أعظم في ظهور

خطوط كثيرة لأمم متمدنة، فالخط السرياني أثر تأثيراً شديداً على خطوط العربية بواسطة الأقلام التدمرية والنبطية. (٥٠)

أما الشعبة الأساسية الأخرى في اللغات – وهي الجنوبية - فيها العربية في جميع بلدان الجزيرة العربية واللهجات الحبشية، ولقد اختلف الباحثون في تقسيم اللهجات العربية، ولقد اختلف الباحثون في تقسيم اللهجات العربية، فالبعض منهم قد ذهب إلى أن العربية تشتمل على لهجتين هما العربية الجنوبية والعربية المنوبية القديمة أو القحطانية أو السبئية، وقد عرفت عن طريق النقوش المدونة على التماثيل والقبور وجمدوان الهياكل والنقود، وكذلك عُرف رسمها والسلوب تعبيرها، وهي تختلف عن العربية الشمالية المقصودة بالعربية عند الإطلاق – اختلافاً جوهرياً أساسياً في القواعد النحوية والمظاهر الصوتية والدلالات المعنوبة.

وتشعب اللهجات العربية الجنوبية إلى أربع: المعينية، السبنية، الحضرمية، القتبانية، ومعاه اللهجات السابية في الحيشة وإن كان معظمها قد تأثر باللهجات الحامية، ويبراد بالمعينية اللهجة المنسوبة إلى المعينين الذين أسسوا في بلاد العرب في القسم الجنوبي من العيني كانت في القرن الثامن قبل الميلاد تقريباً، أما السبنية فهي اللهجة المنسوبة إلى السبنية الذين أقاموا علكتهم على أنقاض المملكة المعينية، وكانت مدينة مأرب عاصمة تلك المملكة، وقد ظلت السبئية سائدة في بلاد اليمن مدة طويلة تصل إلى ما بين القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد، والحضرمية هي اللهجة المنسوبة إلى حضرموت التي استمرت أمداً غير قليل تنازل سبأ الحكم والسلطان، ولكن سبأ كانت أقبوى منها فظيتها وأزالتها، واللهجة القتبانية هي اللهجة المنسوبة إلى قتبان، وهي عملكة كبرة نشأت في المنطقة الساحلية الواقعة شمال عدن وانقرضت في أواخر القرن الثاني قبل الميلاد بعد الحروب الكثيرة التي نشبت بينها وين سباً، وكان من نتائج هذه الحروب، أن اندجت القبائل القتبانية في السبنية التي غلبتها على أمرها. (23)

وإن كان هناك اختلافاً جوهرياً بين العربية الجنوبية والعربية الشمالية إلا أنه غير معروف نشأة العربية الشمالية أو المراحل التي اجتازتها في عصورها الأولى، وهي قسمان: العربية البائدة التي لا يتجاوز أقدم ما وصل من آثارها نقوش من القرن الأول قبل الميلاد، أما العربية الباقية فهي المستمرة إلى الآن، وأقدم ما وصل من آثارها كان في القرن الحاس بعد الميلاد إذ لم تكن الكتابة متشرة في ببلاد العرب بل كمان لا يصرف وقبل أن نتطرق إلى الحديث عن العربية البائدة والعربية الباقية، تجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين (\*) قد انتقد تقسيم اللهجات العربية إلى جنوبية وشمالية، وهذا الانتشاد يرتكز على أنه بمجرد إمعان النظر في اللهجات الشمالية بدوك مبلخ تأثرها باللغات يرتكز على أنه بمجرد إمعان النظر في اللهجات الشمالية بدوك مبلخ تأثرها باللغات والعراق من أقدم الأزامية أو السريانية، فقد كانت العرب الراحلة تتصل بأمم سورية والعراق من أقدم الأزمنة التاريخية اتصالاً متنوع الأسباب عما نجم عنه تبادل أدبي وعلمي وثقافي من حيث التأثير والتأثر، وقد امتزجت قبائل كثيرة آرامية وعبرية بالعرب في الجزيرة العربية أن لا توجد حدود جغرافية تاريخية عددة تفصل بين الشمال والجنوب في شبه الجزيرة العربية، فلا يعرف إلى أين كانت منطقة انتشار القسم الجنوبي من اللغة العربية، ومن أين وإلى أين سارت اللهجات الشمالية من العربية، ولهذا يرى ذلك الاتجاه أن يكون تقسيم العربية ليس إلى شمال وجنوب بسل إلى عربية باقلة وعربية باقلة. (\*\*)

وعا يدل على صحة ذلك الرأى، أن الرأى القاتل بالتقسيم الجفرافي قد انتهى هو الأخر إلى التيجة نفسها وهو تقسيم العربية إلى باتدة وياقية، ويقصد بالبائدة تلك اللهجات والنقوش أو الخطوط وطريقة رسم الحرف والكلمة التى لم تعد موجودة، ومنها الثمودية والصغوية واللحيانية، فالثمودية هى اللهجة المنسوبة إلى قبائل ثمود التى جاء ذكرها في القرآن الكريم وذكر مساكنها في مواضع كثيرة، وتاريخ معظم النقوش المدونة بهذه اللهجة يعود إلى القرنين الثالث والرابع بعد الميلاد تقريباً، ويبلغ تعداد هذه النقوش ما يزيد على ألف وسبعمائة عثر عليها فيما بين الحجاز ونجد وفي شبه جزيرة سيناه ويالقرب من دمشق.

والصفوية هي اللهجة المنسوبة إلى منطقة الصفاء وإن كانت نقوشها قد عُثر عليها في مواطن مختلفة في الحَرّة الواقعة بين تلول الصفا وجبل الدروز، ويبلغ عدد هــذه النقــوش ما يزيد على الفين، ويرجع تاريخ تــدوينها إلى ســا بـين القــرنين الثالث والــسادس بعــد

 <sup>(\*)</sup> أ. ولفنسون، مدرس اللغات السامية في الجامعات المصرية، مستشرق، ألف كتاب الشهير تباويخ
 اللغات السامية عام ١٩٢٩م وطبع في مصر حيث كان آنذاك يعمل بالجامعة للصرية، وقد تباكر
 بهذا الرأي بعض من الباحثين العرب والمستشرقين.

الميلاد<sup>(م)</sup>، ولاحظ المستشرق ليتمان أن خطها قريب من الثمودى ولا يبعد أن يكون مشتقا منه، إلا أنه لا يستقر على حال واحدة، فهو تارة يقرأ من اليسار إلى السمين وتارة أخرى العكس، وهذا التشابه بين الخطين الثمودى والصفوى جعل بعض العلماء يطلقون على الخط القديم الذي يبدو فيه أثر النوعين كليهما اسم الخط الثمودى الصفوى، فإذا أرادوا التمييز والتفرقة أطلقوا عليه اسم خط ثمودى فقط أو صفوى فقط.

أما اللحيانية فهى اللهجة النسوبة إلى قبائل لحيان التى يرجح أنها كانت نسكن شمال الحجاز قبل الميلاد وقد عثر على نقوش كثيرة تذكر أسماء ملوك لحيان، ومن المرجع أن تاريخ هذه التقوش يعود إلى ما يين القرن الرابع والثانى قبل الميلاد، وهذه المجموعة من اللهجات الثلاث، الثمودية والصفوية واللحيانية، على الرغم من كثرة نقوشها إلا أنها قليلة الأهمية ضحلة المادة، وبعض الباحثين قد ذهب إلى أن نقوش الثمودية والصفوية واللحيانية امتازت بأمرين أحدهما أنها أقرب لهجات العربية البائلة إلى الفصحى نوعاً ما، والأخر أن أخط الذي دونت به يمكن اعتباره المرحلة الأولى في تطور الخط العربي وانتشاره (ما) ولكن في حقيقة الأمر أن تلك الخطوط الثلاثة بعيدة كل البعد عن الخط أو الرسم العربي بعد الإسلام ولا يوجد أي نوع من التشابه، ولم يتشر ذلك الخط بل انتهى وباد، ولهذا لا بمكن اعتباره من ضمن مراحل التطور والانتشار.

لقد عثر المستشرقون على عدد من النقوش الجاهلية القريبة إلى العزيبة من حيث المادة اللغوية والأسلوب أكثر من قرب النقوش الشهودية والصفوية، وكذلك الرسم الحلاءة اللغوية والأسلوب أكثر من قرب النقوش الشهيه للخطوط العربية الكوفية، وفيها حروفاً مرتبطة ببعضها وهذه ظاهرة غير مألوفة في الخطوط النبطية القديمة، وأقدم هذه النقوش نقش النمارة الذى اكتشف في مدفن إمرئ القيس بن عمرو ملك العرب وهو من ملوك الحيرة الذين انتشر تفوذهم حتى بادية الشام، ودُون ذلك النقش في القرن الرابع بعد الميلاد، أما النمارة فكانت قصراً صغيراً للروم، وهي في الحَرة المسريانية والعربية، جبل المدووز، أما النقش الثاني فمدون بثلاث لغات، باليونانية والمسريانية والعربية، ويسمى بنقش زبد نسبة إلى موقع موجود بين قسرين ونهر الفرات، وتاريخه يرجع إلى

 <sup>(\*)</sup> لقد حل معظم رموز هذه النقوش واكتشف حروفها الأبجدية المستشرق الألمائي إنر ليتمان كمان
يعمل بالجامعات المصرية عام ١٩٣٩م، وله مؤلفات جليلة في الأثار الصفوية واللحيانية والثمودية
والنبطية والشعرية والحبشية والعربية، انظر: ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ١٨٩.

أول القرن السادس الميلادى في عام خس مائة وإحدى عشرة بعد الميلاد، واشتمل على أسماء رجال عرب اجتهدوا في بناء الكنيسة التي فيها وُضعت الكتابة، وأيضا نقش حَرَان، ويرجع تاريخه إلى سنة خسمائة وثمان وستين بعد المميلاد، وهذا النص جاهلي عربي كامل في كل كلمائه وهو أقرب إلى الخطوط العربية في القرن الأول للهجرة. (13)

وتجدر الإشارة هنا - قبل التطرق إلى اللغة العربية الباقية - إلى أن تاريخ اللغات السامية يشير إلى أواصر القربي بين تلك اللغات، فهي جميعاً متقاربة زمنياً ومكنياً، عاشت البابلية الآشورية في المراق زمناً طويادً، وكذلك الكنعانية والعبرية في فلسطين وسورية وفلسطين وبعض جزر البحر الأبيض المترسط، والآرامية والسريانية في العراق وصورية وفلسطين والعربية في جزيرة العرب، وهذا التقارب الزماني المكاني يدل على أن العربية فرع من هذه الفصيلة السامية، ولا يخل الأمر من عملية التأثير والتأثير إما في الألفاظ أو الدلالات أو الرسم الخطي متشابه والمدلول واللفظ مختلفان، وقد يكون المنافظ متشابه ومع ذلك تختلف الدلالة والرسم، وهكذا فعملية التأثير والتأثير بين اللغات السامية هي عملية نسية ولا يكن إنكارها.

وبالنسبة للغة العربية الباقية فهى التى نستخدمها الآن، وقد وصلت إلى نضجها فى المرحلة التى كانت قبيل الإسلام، من حبث كونها لغة مثالبة مصطفاة موحدة جديرة أن تكون أداة التعبير عند خاصة العرب – الشعر الجاهلى –، ويظهور الإسلام ونزول القرآن الكريم زاد شمول تلك الوحدة وقويت أثرها بنزول القرآن بلسان عربى مبين، ويمكن فهم لفظ "مبين" على مدلول الوضوح، أى بلسان عربى واضحح ليس فيه من ألفاظ عربية منقرضة غير معروفة عند العرب، بل ألفاظه واضحة ليفهمها الناس، فلغة القرآن كانت مفهومة فى مكة ويثرب والطائف وجميع مدن الحجاز، فقد كانت وفود العرب الآتية من أقاصى بلاد الحجاز وغيد تستمع لتلك الآيات وتفهمها وتتأثر بها، ولهذا فإن القرآن الكريم أصدق مقياس للبحث فى لفة العرب فى عصر ظهور الإسلام، وإن لم يكن يشتمل على أصدق مقياس المربية لأنه بطبيعة الحال به من الألفاظ ما يناسبه ويناسب موضوعاته.

وما يقال من أن القرآن الكريم نزل بلغة قريش إن كان المقصود منه أن الرسول كان ينطق الكلمات بلهجة قريش التي هي لهجة جميع أهل مكة فصحيح، وأما إن كان المراد منه أن قريشاً كانت لها لغة علمية خاصة بأصحاب الخطابة والشعر دون سواهم من القبائل الأخرى فليس بصحيح لأنه يضيق من دائرته ويقلل عدد اللذين كانوا يفهمونـه من العرب والواقع بخلاف ذلك، وهذه الفكرة نشأت فى العصر الأموى لإظهار تفوق قريش على بقية القبائل العربية فى كل شئ لعلانتهم بالنبوة، ولهذا فإن الاحتمـال الأول هو الأرجع، والذى يذهب إلى أن الرسول (ﷺ) كان يقرأ باللهجة الشائعة فى مكة.

والوحدة اللغوية التي كانت موجودة حين ظهور الإسلام وقواها قرآنه بعد نزوله، لا تنفى ظاهرة تعدد اللهجات عملياً قبل الإسلام ويقامها بعده، بل من المؤكد أن عامة العرب لم يكونوا إذا عادوا إلى أقاليمهم يتحدثون بتلك اللغة المثالية الموحدة، وإنحا كانوا يعبرون بلهجاتهم الحاصة وتظهر على تعابيرهم صفات لهجاتهم، ولذلك قال الرسول (ﷺ): "إن القرآن نزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف فاقرأوا ولا حرج هذه، ويشير حديث آخر إلى أن أصحاب رسول الله (ﷺ) تماروا في تلاوة بعض القرآن فاختلفوا في قراءة دون تأويله وأنكر بعض قراءة بعض مع دعوى كل قارئ منهم قراءة منها، وهناك راى آخر عند طبقة من العلماء المسلمين يقول: إنه يجوز قراءة القرآن على عشرة أحرف، وليس ما يقيد المسلمين بتفضيل قراءة على أخرى.

والعرب ككل شعوب العالم، كانوا قبل الإسلام وبعده منقسمين إلى فشتين: فشة الخاصة التى كانت تتطلع إلى صقل لفتها وتحسينها فتسمو في تعابيرها إلى مستوى أرفع من مستوى التخاطب العادى، وفئة العامة التى كانت تكتفى بحظ قليل من وضاحة القول وبلاغة التعبير، وتمضى تبعاً لتقاليدها وبيئاتها الجغرافية الخاصة إلى صياغة جلها وتركيب مفرداتها ولحن أصواتها، ولا شك أن البيئة الحضرية في مكة والمدينة كانت بضرورة الحال تختلف لهجاتها عن اللهجات البدوية المنعزلة التي لا تكاد تستقر على حال، فمهما تكن اللغة العربية قد صقلت وتوحدت قبل الإسلام، ومهما تكن وحدتها قد قويت وقم بعد الإسلام، فيمكن تصورها مؤلفة من وحدات لغوية مستقلة ومتماثلة في قبائلها الكثيرة المتعددة، ومن أشهر القبائل التي تروى لها لهجات خاصة تختلف عن اللغة الأدبية المثالية اختلافاً واضحاً هي: ثميم وطيع وهذيل، وهي جمعا قبائيل معروفة بالفصاحة، بدوية ضاربة في أنحاء الصحراء.

إن اختلاف اللهجات العربية الباقية كثيرة، وعلى الرغم من ذلك إلا أنه بحكن الاقتصار على مجموعتين رئيسيتين، إحداهما حجازية غربية أو كما تسمى قرشية، والخرى نجدية شرقية أو كما تسمى تميمية، وهمذه القسمة الثنائية الرئيسية للهجات العربية الباقية هى الحد الأدنى لمجموعة اللهجات العربية المختلفة، وذلك لأن لهجتي قريش

وتميم أوسع نطاقاً من اللهجات الأخرى، ولهجة تميم قرية فى فصاحتها ولهجة قريش أغزر اللهجات مادة وأرقها أسلوياً وأغناها ثروة، وأقدرها على التعبير الدقيق، ولذا ارتفعت قريش فى الفصاحة عن اللهجات العربية الأخرى ولأن لهجة قريش أرضح كان شعراء الجاهلية يتخذونها فى الشعر، فكان الشاعر من غير القريش يتحاشى خصائص لهجته ويتجنب صفاتها الخاصة فى بناء الكلمة – على قدر الإمكان – وإخراج الحروف وتركيب الجملة ليتحدث إلى الناس بلغة القوها وتواضعوا عليها بعد أن أسهمت عوامل كثيرة فى تهذيبها وصقلها. (10)

لقد لعبت العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية دوراً كبيراً في انتشار وصقل اللغة العربية بعامة ولهجة قريش بخاصة، فقد كانت العرب تحضر الموسم في كل عام وتحج البيت في الجاهلية، وقريش يسمعون لغنات العرب فما استحسنوه من اللهجات الأخرى تكلموا به فضاروا أنصح العرب، وخلت لهجتهم من بعض المذموم من اللهجات، مثل الكشكشة وهي في لهجة ربيعة ومضر، يجعلون بعد كاف الخطاب في المؤنث شيئاً، فيقولون: "رايتكش" بدلاً من "رايتك"، و"بكش" بدلاً من "بك"، ومن ذلك أيضاً عجمجة لهجة قضاعة، يجعلون الباء المشددة جيماً فيقولون: "تميمج" بدلاً من "تميمي"، وشنشنة اليمن، تجعل الكاف شيئاً عطلقاً فيقولون: "ليش اللهم" بدلاً من "ليك اللهم"، وهكذا نبذت قريش ما هو مذموم في اللهجات العربية الأخرى واختارت ما هو مستحسن وأفضل في النطق والصفاء من الكلمات واللهجات.

ونتيجة لنفوذ قريش اللينى قبل الإسلام باعتبار أنهم كانوا يتولون القيام على شنون البيت الحرام واستضافة الحجاج وسقايتهم، وأيضاً نفوذهم التجارى في أنحاء الجزيرة وما حولها من أقطار في الشام وفارس والعراق ومصر والحبشة، وكذلك الجانب السياسى في العلاقات المختلفة مع القبائل الأخرى، نتيجة لذلك انتشرت لهجتهم وازدهرت وسادت اللهجات الأخرى وأصبحت لغة عامة للعرب جميعاً واستعملتها القبائل المختلفة في نتاجها الأدبي.

ويعد ظهور الإسلام والفتوحات الإسلامية انتشرت اللغة العربية وتكلم بها شعوب كثيرة، فقد نزح عرب الحضر والبادية من أطراف الجزيرة تحت قيادة لمواء الإسلام إلى الممالك والأمصار وفتحوها باسم الدين الحنيف في زمن وجيز، وكانت اللغة العربية تسايرهم خطرة خطوة في جميع البلاد التي انتشروا فيها ويسطوا سلطانهم عليها، وأثر القرآن أثره الشديد في جميع اللهجات العربية في جميع أنحاء الجزيرة، حيث انج نبت واندمجت تلك اللهجات في لهجته، ولما كانت الجيوش الإسلامية تفتح البلاد والممالك وتقيم مكانها دولاً إسلامية، كانت اللغة العربية تتفلب على اللغات المحلية وتأخذ مكانها حتى أصبحت بعد ذلك أعاً وشعوباً إسلامية وعربية.

لم يتسم أمر انتشار اللغة المربية بالسهولة واليسر، بل واجه الصراعات مع اللغات المحلية للبلدان المفتوحة من جانب، ومع ذاته من جانب آخر، فلقد كانت للحروب المدينية والسياسية التي حدثت في القرن الأول للهجرة آثار عميقة في حياة المسلمين العامة، حيث بدأ تأثر المرب بحضارة الأمم التي اتصلوا بها اتسالاً فكرياً أو اشتبكوا معها عسكوياً، وأخذ هذا التأثير ينمو ويتزايد مدى القرنين الأول والثاني حتى أدى إلى النهضة العلمية التي ازدهرت في العصر العباسي، حيث كان للفرس والسريان أثر كبير في نمو روح العلم والتفكير العقلي في العراق.

وطبيعي أن تؤدى هذه النهضة العلمية إلى تمدج في اللغة العربية، فقد نشأت لهجات أخرى كثيرة ختلفة - غير لهجات القبائل المختلفة التي كانت في شبه الجزيرة - وظهرت أساليب شتى متباينة، كان حتماً أن تصل في نهاية أمرها إلى الانفصال عن العربية لولا تأثير القرآن الذي حافظ على تلك اللغة، غير أن الطبقات العامية من شعوب البلدان المفتوحة كانت قد أخذت تلهج بلغة عربية عزوجة بكثير من الكلمات الأعجمية وبدأت الستهم تنحرف حتى في نطق الكلمات العربية، وأيضاً تداخل الكلمات واللهجات بين العربية واللغات الأصلية للبلدان المفتوحة.

تنبه علماء المسلمين إلى هذا الخطر الذي هدد اللغة العربية، وأدركوا أن عدوى هذا الانحراف ستصيب طبقات الشعراء والأدباء والعلماء ورجال السياسة إن لم يعملوا على اللانحراف ستصيب طبقات الشعراء والأدباء والعلماء ورجال السياسة إن لم يعملوا على العربية، وليس معنى ذلك وقوف اللغة على حالة ثابتة مطلقة، ولكن طبيعة اللغات دائماً متطورة، وتنسع وتنمو وفي بعض الأحيان تنحصر وتنكمش حتى تضعف أو تعود إلى نهضة جديدة، وينطبق ذلك على اللغة العربية، فقد اتسعت وانتشرت بالفتوحات التي جعلت اللغة العربية هي اللغة الرسمية في البلاد المفتوحة، وباختلاف اللغات الأصلية لتلك البلاد والتي تضاءلت وانكمشت أمام اللغة العربية كان اختلاف اللهجات في البلاد العربية، تختلف اللهجات في البلاد العربية على سورية والأردن ولبنان،

كما تختلف عن اللهجة المصرية والليبية والتونسية، وهكذا اختلفت اللهجات باختلاف الاقطار، ومتوحدة في اللغة العربية الفصحي وقواعدها العامة. (٢٥)

ذلك بالنسبة لانتشار اللغة العربية التى ثعد الركن الأساس مع الدين الإسلامى الحنيف من الأيديولوجيا الثقافية للهوية العربية، أما بالنسبة للخط العربي ورسم الحروف العربية، فالخط من الصناعة المدنية التى تقوى وتضعف بقوة الحضارة وضعفها كما هو الحال في عوامل انتشار اللغة، والعرب كانوا قبل الإسلام أمة بدوية لا تقضى معيشتهم انتشار الكتابة والقراءة، ويعامة ليس في آثارهم بالحجاز ما يدل على أنهم كانوا يعرفون الكتابة والقراءة إلا قبيل الإسلام، على الرغم من أنهم كانوا على شمالاً وجنوباً بامم متمدنة من العرب خلقوا نقوشاً كتابية كثيرة، وأشهرها الأنباط في الشمال كتبوا بالحرف النبطى، وهمير في اليمن كتبوا بالحرف المسند، فلم يوجد فيهم عرب الحجاز من يقرأ ويكتب إلا بعد أن رحل بعضهم إلى بلاد الشام أو العراق وتخلق بأخلاق الحضر فاقتبس منهم الكتابة وعاد وهو يكتب العربية بالخط النبطى أو السرياني اللذين تولد عنهما الخط العربي. (٢٥)

وأقدم أشكال الخط العربي: الشكل النسخى والشكل الكوفى، فأولهما قد تعلمه العرب من الأنباط فى حوران أثناء رحلاتهم إلى الشام، وثانيهما تعلمه العرب من الخط العرب من الحافظ السطر نجيلي السرياني من العراق قبل الهجرة بقليل، وكنان يعرف قبل الإسلام بالخط الحيرى نسبة إلى الحيرة، وهى مدينة عرب العراق قبل الإسلام التي ابتنى المسلمون الكوفة بجوارها، فهذان الخطان هما أصلا الخط العربي الحديث أو هما الحلقة الأخيرة من سلسلة الخط العربي هي الخط المصرى القديم، وثاني حلقة هي الخط الفينيقي وهو مشتق أيضاً من الخط المصرى القديم، وثالث حلقة هي الخط الأرامي المشتق من الفينيقي ومن الحط الأرامي اشتق الخطان النبطي والسطرنجيلي السرياني اللذان اشتق منهما الحط العربي.

وقد ظل الخط العربي بقسميه معروفاً إلى ظهور الإسلام ولكنه غير منتشر، ولقلة انتشاره وانحصاره في أفراد قليلين يمكن القول أن العرب كانت في ذلك الوقت أمة أهية جاهلة ولذلك سماها القرآن لما جاء الإسلام بقوله: (هُوَ الذِي بَعَثَ فِي اللَّمِينَ رَسُولاً مُنْهُمَ) الجمعة: ٢، كما أطلق عن طريق القرآن والرسول (٤) اسم الجاهلية على ذلك العصر بالنسبة للعرب قبل الإسلام، واهتم الإسلام بالحط العربي والقراءة للحاجة إليه

فى كتابة الوحى والرسائل التى كان ينفلها الرسول (\$)، فقد كان عباً لانتشار الكتابة وتعميمها بين الأمة العربية، يشهد بذلك ما فعله مع أسرى بدر، حيث قبل من الأميين الافتداء بالمال وجعل فدية الكاتين منهم أن يعلم كل واحد عشرة من صبية أهل المدينة، وبعد الهجرة ابتدأ الخط يشيع فى المدينة، وقد نهج أصحاب الرسول (\$) وخلفاؤه من بعده هذا المنهج، فكان أكثر النشئ الذى نشأ فى عهدهم يعرف الكتابة فخرج منه كتّاب المدواوين وكتّاب الرسائل وكتّاب القرآن، ومن المعلوم أنه لم يكتب شيع من الكتب فى ذلك العهد إلا القرآن، فور وصول مصاحف عثمان بن عفان إلى الأقطار فتلقتها النساخ وأجادوا نقلها وتنافسوا فى كتابتها، واتخذ نساخ كل قطر طريقة لهم فى الكتابة وحينئذ أخذ الحظ يترقى إلى ما وصل إليه الآن. (١٥٠)

وفى أواخر الدولة الأموية ابتدأ الخط العربي يسمو ويرتقى وكثر عدد المشتغلين به، وتفرع الخط الكوفى وكانت تكتب به المصاحف إلى أربعة أقلام، اشتقها بعضها من بعض كاتب اسمه قطبة الحرر وكان اكتب أهل زمانه، ثم اشتهر بعده فى أوائل الدولة العباسية رجلان من أهل الشام انتهت إليهما الرئاسة فى جودة الخط وهما: الضحاك بن عجلان وإسحاق بن حاد الذي كان فى خلافة المنصور والمهدى، وازدادت بعد ذلك عدد الأقلام العربية فى الدولة العباسية إلى اثنى عشر قلما، كان لكل قلم عمل خاص، مثل قلم الجليل كان يكتب به فى الحاريب وعلى أبواب المساجد وجدران القصور ونحوها وهو ما يسميه العامة بالخط الجلي، قلم السجلات، قلم الديباج، قلم أسطومار الكبير، قلم الثاثين، قلم الزنبور، قلم المفتح، قلم الحرم، قلم الحرفج، وهكذا أخذت صناعة الخط وعلى الأخص فى زمن المأمون تنمو وتنشر وتنقدم كسائر الملوم وازدادت الخطوط العربة على عشرين شكلاً بعد ذلك من الخط الكوفى الذي كان يكتب به القرآن منذ أيام الراشدين إلى القرن الرابع الهجوى.

أما الخط النسخى فقد كان مستعملاً بين الناس لغير المخطوطات الرسمية حتى نبغ الوزير أبو على محمد بن مقلة (ت ٣٢٨هـ) فأدخل فيه تحسيناً كبيراً بعد أن كان في غاية الاختلال وأدخله في المصاحف وكتابة الدواوين، وقد اشتهر جماعة كثيرة من الخطاطين هذبوا الحفط النسخى وأشهرهم على بن هلال المعروف بابن البواب (ت ١٣ ٤هـ)، وقد أضاف عدة أقلام، وياقوت بن عبد الله الرومى (ت ٣٩٨هـ)، وقد تفرع الخيط النسخى المذكور بتولل الأعلام إلى فروع كثيرة وأصبحت الأقلام الرئيسية في الخط العربي اثنين:

الكوفى والنسخى، ولكل منها فروع كثيرة، اشتهر منها بعد القرن السابع للهجرة ستة أقلام بين المتأخرين وهي: الثلث والنسخ والتعليق والريحاني والحقق والرقاع، ومازال الخط يتفرع إلى الأن فقد ظهر بعد ذلك القلم الديواني والقلم الدشتي والقلم الفارسي والقلم المغربي، وبقى الأمر تابعاً لارتفاع الدولة والخفاض شاتها. (٥٠٠)

وعن ترتيب الهجاء العربية فهو غتلف عن ترتيب الحروف الأخرى المرتبة على أبجد هوز وهو الترتيب القديم المعروف عند أكثر الأمم ولا سيما السامية، وأما العربية فتبندئ كما هو معروف أ ب ت الغن، مع أن التاء في اللغات الأخرى هي أخر حروفها، وهذا الترتيب حديث في اللغة العربية وضعه نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر العدواني في زمن عبد الملك بن مروان، وهو مبنى على مشابهة الحروف في الشكل فابتدأ بالألف والباء عبد الملك بن مروان، وهو مبنى على مشابهة الحروف في الشكل فابتدأ بالألف والباء لأنهما أول الحروف في ترتيب أبجد هوز، وعقبا بالثاء والشاء لمشابهتهما الباء ثم ذكرا الجيم من حروف أبجد وعقبا بالخال، ولكون الماء تشبه أحرف العلم في الخفاء أخراها معها لآخر الحروف، وقبل أن يذكرا الزاى ذكرا الراء المشابهة لما لتكون الزاى مع باقي أحرف المشابهة، ثم ذكرا السين بعد الزاى وعقبا بالشاء وأخرا أحرف" كلمن" حمية بالشاء وأخرا ألمين وعقبا بالغين ثم ذكرا اللهاء وغبا بالغين وعقبا باللغين ثم ذكرا اللهاء وعقبا باللغين عند المغارة عن ترتيبها عند المشارقة كان ترتيب الحروف على طريقتين الحروف على طريقة" أبحد هوز" وطريقة" أب ت شودها

أما الإعجام أو النقط فيظن أنها كانت موجودة في بعض الحروف قبل الإسلام وتنوسيت، ولكن المشهور أن اختراعها كان في زمن عبد الملك بن مروان، وذلك أنه لما كتر التصحيف خصوصاً في العراق، والتبست القراءة على الناس لتكاثر الأعاجم من القراء والعربية ليست لغتهم، فصعب عليهم التمييز بين الأحرف المتشابهة، فسأل الحجاج الكتاب أن يضعوا للأحرف المتشابهة علامات ودعا نصر بن عاصم الليشي ويجيى بن يعمر العدواني (تلميذي أبي الأسود) لهذا الأمر فوضعا النقط أو الإعجام أزواجاً وأفراداً بعضها فوق الحروف وبعضها تمتها، وسمى الإعجام إعجاماً لأن الإعجام والحركات في المعنى هو التكلم على طريقة العرب، وكان الجمهور ينفر من الإعجام والحركات في

الكتابة، ولكنهم رجعوا بعد ذلك عن هذا الرأى حتى كانوا يعدون إهمال الإعجام خطأ في الكتابة واستمر الأمر على اتباع هذا الإعجام إلى الآن.(٥٧)

وعندما نشأ النحو العربي كان المدف منه ضبط القواعد التي يسير عليها الإعراب وتسهيل تعلمها واحتذاؤها في الحديث والكتابة، وتجنب اللحن بسبب اختلاط العرب بالعجم، ثم اتسع نطاق علم النحو شيئاً فشيئاً حتى شمل أجزاء الجملة وترتيبها، وأثر كل جزء منها في الآخر، وعلاقة هذه الآجزاء بالآخرى، وطريقة ربطها، وأدواع الجمل، وأقسام الكلمة وأنواع كل قسم منها ووظيفته في الدلالة، وأما الصرف فموضوعه ضبط القواعد المتصلة باشتقاق الكلمات العربية وتصريفها وتغير أنيتها بتغير المعنى وغيرها. (٨٥)

وقد نشأت في النحو مدرستان وهما مدرسة البصرة التي اعتمدت مذهب العقل والنقل معاً، واتخذت من النقل والمنطق - مناثرة بالمنطق الأرسطى اليوناني - والرواية والقياس منهجاً لها فاهتمت بالقواعد والقياس، أما مدرسة الكوفة فكانت أكثر ديناميكية وحيوية فقبلت الموضوع والمنحول، والتساؤل الذي يطرح نفسه هنا: ألم ينزل الله عز وجل آيات القرآن الكريم متضمنة قواعد الإعراب؟، باعتبار عدم وجود فاعلاً منصوباً أو مفعولاً مضموماً في الآيات، فكيف يمكن إذن التحدث عن نشأة النحو بعد الإسلام؟ وأيضاً الأخذ في الاعتبار أن الشعر الجاهلي قبل الإسلام كان يتضمن البنية النحوية.

إن علم النحو استبطت قواعده من آيات القرآن الكريم كما هو الحال فى علم الفقه، فالقرآن الكريم يحتوى على الأحكام الفقهية، وعلم الفقه هو "العلم بالأحكام الشرعية العملية المحسية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية، وهو بجموعة الأحكام السرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية"، ويرتبط ذلك بعلم أصول الفقه الذى هو "العلم بالقواصد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية"، وموضوع البحث فى علم الفقه هو "فعل المكلف من حيث ما يتبت له من الأحكام الشرعية"، فالفقيه يبحث فى يع المكلف وإجارته ورهنه وتوكيله وصلاته وصومه وحجه لمحرقة الحكم الشرعي فى كل فعل من هذه الأفعال، أما موضوع البحث فى علم أصول الفقه فهو "الدليل الشرعي الكلى من حيث ما يتبت به من الأحكام الكلية"، فالأصولي يبحث فى القياس وحجيته، والعام وما يقيده، والغاية المقصودة من علم الفقه هى تطبيق الأحكام الشرعية على أفعال الناس وأقوالهم، أما الغاية المقصودة من علم الصول الفقه في تطبيق قواعده ونظرياته على الأدلة التفصيلية للتوصل إلى الأحكام الشرعية التي

تدل عليها، ولقد نشأ علم أصول الفقه في القرن الثاني الهجري، لأنه في القرن الأول لم تدع حاجة إليه، فالرسول (ﷺ) كان يفتى ويقضى بما يوحى به إليه ربه مـن القـرآن، ويمــا يلهم به، وبما يؤديه إليه اجتهاده. (\*°)

وكذلك النحو في اللغة العربية، فالبعض من الباحثين يرى أن أبا الأسود الدؤلي هو أول من وضع النحو العربي، والبعض الآخر قد رأى أن أول من وضع النحو العربي هو على بن أبي طالب حيث أعد رقعة رفعها إلى أبي الأسود وفيها: اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنباً عن المسمى والفعل ما أنباه به والحرف ما أفاد معنى، وطلب إليه أن ينحو هذا النحو، وأعلمه أن الاسم ثلاثة: ظاهر ومضمر، واسم لا ظاهر ولا مضمر، وأضاف أبر الأسود باب العطف والنعت وإن وأخواتها، وتلك خطوط أولى للنحو، وليس بممنوع عقلاً أو منطقياً التأثر بما في نحو اللغات الأخرى التي كان من أصحابها بين يدى على عالمة كبرة فيها أصحاب علم وفقه ودراية بنحو لغاتهم. (١٠٠ شم تطور النحو العربي متخلاً آيات القرآن الكريم معياراً له.

# ب- إشكالية تقديس اللغة

إن إشكالية تقديس اللغة ليست حديثة العهد ولكنها قديمة، حيث ألفت الأمم كافة لغاتها واستعملتها حتى أدى بها الأمر إلى الإعجام الذى تجاوز الحد المعقول، وقال كل بقدم لغته وافتخر بمجدها وأنها باقية على الدهر وأن اللغات الأخرى فروع عليها، ذهب المعرانيون إلى أن اللغة العرائية هى اللغة الأولى، وأن الله قد علم آدم هذه اللغة، وهم ينون دعواهم على ما جاء فى التوراة "وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء فأحضرها إلى آدم لمرى ماذا يدعوها، وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهر اسمها، فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع حيوانات البرية "مفر التكوين، الإصحاح الثاني الآية 19، ٢٠.

وجاء الآراميون فنادوا بشرف لفتهم وقدسيتها لأنها كانت لغة السيد المسيح وأمه العذراء ولأنها لغة الأسفار المقدسة، فقد كتب بها سفرا دانيال وطويها وسفر يهوديست وسفر عزرا وسفر استير، ومازال نصارى المشرق عمن عست إلى أصول آرامية يعتقدون بفضل وقدسية تلك اللفة، وآية ذلك عندهم أن السريانية الآرامية أمدت العربية بشروة ضخمة من الألفاظ والنظر العلمي التاريخي لا يثبت هذا الادعاء، وليس معنى التأثير

والتأثر بين لغتين أن أحدهما قد أمدت الأخرى بثروة ضخمة من الألفاظ لأنه إن كان كذلك لأصبحت الثانية شقاً لا ينفصل عن الأولى وذلك لا ينطبق على الآرامية والعربية.

استندت كل أمة - على الأخص أصحاب الأديان السماوية - على لغة رسولها التى هى بالضرورة لغة رسالته السماوية لتبرير تقليس لغتها، وجاه المسلمون وتبنوا الفكرة نفسها، فذهبوا إلى أن اللغة العربية مقدسة باعتبار أنها لغة القرآن الكريم والرسول (ﷺ)، وضروا قوله تعالى ﴿وَعَلَمْ اَدَمُ الأَصْمَاء الله البقرة: ٣١، بناء على أن تلك الأسماء التى علمها الله تعالى لأدم كانت باللغة العربية، وأيضاً الخط العربي حيث فسروا قوله تعالى ﴿أَوْرَأُ بِاسْمِ رَبُّكَ اللّٰذِي خَلَقَى﴾ العلق: ١، بناء على الخط العربي ورسمه، وذهبرا إلى أن لسان أهل الجنة عربي مبين استناجاً من قوله تعالى ﴿لَسَانُ اللّٰذِي يُلْحِلُونَ إِلَيْهِ أَحْجَبِينُ﴾ التحلية تم عليه السلام في الجنة اللغة العربية ولما عصى ربه سله الله تعالى العربية ولما عصى ربه سله الله تعالى العربية ولما عليه السلام في الجنة الله العربية ولما عصى ربه سله الله تعالى العربية وركم بالسريانية فلما تاب عليه رده إلى العربية (١)

وفى الحقيقة لا يوجد دليل نقلى أو عقلى منطقى على هذا الاجعاء، ولا على قدسية اللغة فى حد ذاتها، فعند النظر والتحليل لآراء القاتلين بقدسية اللغة - العربية على وجه الخصوص - نجد بعدها عن المنهجية العلمية سواء فى الجال النقلى - أى القرآن والسنة - أو فى الجال العقلى المنطقى أو التاريخى، وبالنسبة للمجال النقلى فإن الله عز وجل لم يخبر عباده فى القرآن الكريم أو التوراة أو الإنجيل عن اللغة التى علم بها آدم الأسماء ولا عن طبيعة اللغة فى يوم القيامة، وكذلك الأحاديث النبوية الشريفة، لم يخبر أيضاً الرسول (ش) عنها، ولكن ما هو معروف أن الرسالات السماوية قد وردت بلغة رسولها وأنمها، وكل أمة حاولت رفع شأن لغنها بنوع من الاستنتاج، والوقوف على حقيقة ذلك لا يمكن عن طريق العقل والاستنتاج ولابد للنقل فى تلك المسألة والنقل لم يغير عنها، ولهذا جاءت الآراء ظنية لا ترتقى إلى درجة اليقين.

وعندما ذهب المسلمون إلى أن لسان أهل الجنة عربى، استنتاجاً من قوله تعالى وأسائ الذي يُلْجِدُون إلَيْهِ أَعْجَبيُ إِلَى ذلك الاستنتاج في المستوى الظنى لأن الآية لا تشير إلى ما استنتجوه، ففي ضوء ما قبلها وما بعدها لا تشير إلى لسان أهل الجنة، ولكمن تشير إلى ما ذهب إليه أهل الكفر من أن الرسول (數) يعلمه إنسان بشر وليس جبريل المرسل من الله عز وجل، تنفى الآية هذا الزعم وتثبت أن الذي يعلم الرسول (數) هو الله عز وجل عن طريق جبريل (圖多)، والقرآن الكريم بلغة الرسول (數) أي باللغة

العربية، يقول عز وجل ﴿ قُلُ نُوَلَّهُ رُوحُ الْقُلْسِ مِن رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ اللَّينَ اَمْتُواْ وَهُدَى وَيُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (١٠٢) وَلَقَدْ نَعْلَمُ اللَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لَسَانُ الَّذِي يُلْجِمْلُونَ إِلَيْهِ الْحَجَمِيُّ وَهَمَلَا لِسَانُ عَرَبِيًّ مُّينَ (١٠٢) إِنَّ اللَّينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَدَابَ اللَّيهَ ﴾ النحل: ١٠٢- ١٠٤، ويتضع من ذلك أن الآية لا علاقة لها من قريب أو بعيد بما استتجوه عن لفة أهل الجنة.

كذلك الاستتاج القائم على الآية ﴿ وَعَلْمَ آدَمَ الآسماء كُلُهُا﴾ البقرة: ٣١ لا تقرر الآية أو تتضمن اللغة التي علم الله آدم بها الاسماء، يقرل تعلل ﴿ وَعَلْمَ آدَمَ الْآسَمَاء كُلُهُا أَمْ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمُلاَيَكَةَ فَقَالَ أَنبُونِي بأسماء مَوْلاه إِن كُتُمْ صَابِقِينَ (٣٦) قَالُواْ سُبُحَاكُ لا عَلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَمْتَنَا إِلَّكَ أَنتَ الْمَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٦) قَالُواْ المَّمْاوَاتِ وَالْآرَضِ بأَسماء بهم الله المُحْمَلِيمُ فَيْبَ السَّماواتِ وَالْآرْضِ وَاعْلَمُ مَا تُبْدُونُ وَمَا كُتُمُ وَنَ البقرة: ٣٣، ٣١، والآيات تشر إلى علم الله تعالى بغيب السموات والأرض ولا علاقة لما بنوع اللغة التي تعلم بها آدم الأسماء، ولا يصح الاستدلال من جزء من آية دون باقي الآية في ما قبلها من آيات وما بعداها فإن تلك المستدلات عن مقصودها الصحيح.

وبالنسبة للمجال المقلى المنطقى فإن العقل قاصر على تقرير الأمور الغيبية دون الاستناد إلى النقل، وهذه القضية توقيفية، والتوقيف فيها أولى، أى توقيف علمها على الله عز وجل طالما أنه تعالى لم يخبر بها في القرآن أو جاء بها حديث نبوى صحيح، وإن كانت اللغة العربية مقدصة لأن القرآن الكريم نزل بالعربية فإن الأمر ينطبق بالضرورة على اللغة الأرامية والمعبرية، لأن التوراة والإنجيل كتب مقدصة من عند الله عز وجل، أنزلما تعالى لهنة رسله - بصرف النظر عما اعتراها من التحريف -، إن ما هو مقدس في القرآن الكريم النظم الخاص بالآيات من حيث الدلالة والمعنى والعلم المتضمن فيها وأيضاً الأحكام الواردة، وليست اللغة في حد ذاتها، فإن العرب كانوا يتحدثون العربية قبل نزول القرآن الكريم، فإن كانت اللغة مقدصة في حد ذاتها لكان كلام العرب قبل الإسلام مقدساً وهذا عال.

وإن كانت اللغة العربية مقدسة للزم عن ذلك أن الأمم التي لا تتحدث بها قد تركت ما هو مقدس إلى ما هو غير مقدس واستحقوا العقاب على ذلك، وهذا ما لا يقبله عقل ولا أنت به أديان سمارية، ومن جانب آخر إن تقديس اللغة يجعل منها قالباً عدداً لا يستطيع المجتمع إضافة الألفاظ التي تتناسب والمتغيرات المستمرة فيه، والتي تتلام وطابع العصر والابتكارات والحضارة بموجب امتناع الإضافة على ما هو مقدس، ولتوقفت الحركة المستمرة لحضارة المجتمع ولتجمدت العقول عند حد القالب المحدد للغة.

ومن ذلك يمكن القول أن اللغة كائن حي ينمو ويتأثر بما حوله شائه شأن الكائنات الحية الأخرى، لأن من عوامل تطور وانتشار اللغة العوامل الحيضارية، الحيضارة الثقافية بمجالاتها المتعددة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وايضاً الملدية العلمية من الابتكارات والاختراعات والاكتشافات، وهذا لا يتعارض مع المدين الإسلامي الحنيف، فالعلاقمة طردية بين المستوى الحضاري بشقيه الثقافي والمادي وبين تطور وانتشار اللغة، فكلما زاد المستوى الحضاري للمجتمع كلما زاد انتشار اللغة وتطورها، ولا تتشر اللغة بالخطاب الإنشائي المدحى في أهمية اللغة وعلوها، وهذا ما مجدث الآن في الهوية العربية.

وجدت الهوية العربية نفسها أمام كم هائل من الألفاظ والمصطلحات الأجنبية التى 
تقلفلت فيها، ولم تستطع تلك الهوية الصمود أمامها، لأن هذه الألفاظ وليدة حضارة وعلم 
في جميع الجالات لا تستطيع الهوية العربية الاستغناء عنها إذ كيف تتعامل مع ما أتنجته 
الهوية الغربية من علم وحضارة؟. وإن عُربت تلك الألفاظ والمصطلحات لحرجت عن 
مللولاتها العلمية لأنها إفراز هويتها، وأيضاً لأن معظمها تحمل أسماء مكتشفيها فلا مجال 
للتعريب - التعريب هنا بمعنى الترجة- فأخذت الهوية العربية منحى غير مجد وهو منحى 
المدح الإنشائي لأهمية اللغنة العربية وفضلها على اللغات الأخرى، فأصبح الخطاب بعيداً 
عن الواقع والهوة بينهما كبيرة، أهملت الهوية العربية بذلك العامل المهم في انتشار اللغة 
وهو الحضارة التي ينتجها المجتمع واستندت إلى الخطاب الإنشائي الذي لا طائل منه، وليس 
معنى هذا أن الدين لا دور له في انتشار اللغة، بل إن الدين من العوامل المهمة أيضاً، ليس 
في بنية الهوية فحسب بل في انتشار اللغة، فالدين الإسلامي قد حث على العلم والتطور، 
وأيضاً فإن العلاقة بين اللغة والدين علاقة وثيقة، ذلك لأن الدين هو المصدر الخصب الذي 
يد اللغة بأسباب النمو والرقى وعوامل الازدهار والانتشار.

## ٧- النين الإسلامي

يمثل الدين الإسلامي الجانب الأساس الأيديولوجي الثقافي لبنية الهوية العربية، ولا يعنى ذلك التقليل من شأن الأديان الأخرى الموجودة في المجتمعات العربية والمكونـة كذلك للهوية العربية، ولكن لأن الدين الإسلامي يشكل السواد الاعظم من المجتمع، وهو العامل الأساسى فى انتشار اللغة العربية فى الأقطار التى تشكل الجتمع العربى ككل، والأديان الأخرى تشكل الأقلية، لذلك فإن الدين الإسلامى يُعد من المكونات الأساسية للهوية العربية وتراثها الفكرى.

والدين الإسلامى غنى عن التعريف، لذا نطرق إليه من خلال الأسس والخطوط العريضة، بنى الإسلام على خسة أركان، التوحيد: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويعتمد مفهوم التوحيد على تنزيه الله عز وجل ونفى مثلية المخلوقات عنه اعتماداً على قوله عز وجل" ليس كَمِثْلِهِ شَيِّة" – الشورى: ١١، والاعتقاد بصفاته تعالى كما أوردها في القرآن الكريم الذى أنزله عن طريق الوحى – جبريل ( ( الله على عمد الله عمله على عمد مريد، كالعلم فهو العليم الحكيم والقدرة والإمتناهية وهو تعلل سميع بصير حيى مريد، فلله تعالى صفات العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، دون تشبيه بالمخلوقات وصفات الله تعالى لا متناهية كالعدل والحكمة والمغفرة والرحمة، وقد ورد الكير من تلك الصفات في القرآن والسنة النبوية الشريفة.

وقيد الإشارة هنا إلى لا نهائية الصفات الإلهية، فلقد سمى الله تعالى نفسه بأسماء، وهي تعبر عن صفاته حيث أن أسماء الله تبارك وتعالى دالة على صفات كماله، مشتقة منها، وبذلك كانت حسنى، وأذا لو كانت ألفاظاً لا معنى فيها لم تكن حسنى، ولو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عنها تعالى بأفعالها، فيلا يقال يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها، وإذا انتضى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها، وأيضاً لو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام الحضة التى لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به، إذن فصفات الله تعالى لما أسماء وهذه الصفات تابعة للموصوف، والاسم يعود بالتالى إلى الموصوف، وهو كما ألى الموصوف، وهو الاحرى أي المؤلى الإعراق الا عن طريق الوحى أي النقل، ولهذا كانت أسماء الله تعالى توقيفية وليست قياسية، أي موقوف علمها على الله تعالى لله تعالى للمقل أن يطلق أسماء للله تما لم يسم بها نفسه. (١٢)

وفي إثبات أسماء الله تعالى إثبات لصفاته أيضاً، لأنه ثبت كونه موجوداً واحداً فقد وصف بأنه حى، وإذا ثبت أنه قادر عالم وصف بصفة القدرة والعلم، وهكذا لمولا هذه المعانى لاقتصرت أسماؤه على ما ينبئ عن وجود المذات نقط، ومعلوم أن أسماء الله تمالى تنبئ عن الذات والصفات، لأن الاسم يدل على معنى تحته وذلك المعنى هو

الصفة، والأسماء الإلهية لا تدل على معنى واحد بدليل كثرة الأسماء، ولو كانت تدل على معنى واحد فما كان هناك داع لكثرتها، فمالله لا يفعل إلا لحكمة، ولأن الأسماء الحسنى غير عصورة وغير متناهية فبالتال غير مترادفة المعانى.

أما عن حديث رسول الله (ك) إن أله تعالى تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً إنه وتر يجب الوتر من احصاها دخل الجنة " -- رواه مسلم والبخارى فى صحيحيهما -- لا يعنى حصر الأسماء فى ذلك العدد، وإن كان ظاهر الحديث يشير بحصر الأسماء فى هذا العدد المذكور إلا إنه يعنى أن من أحصى تسعة وتسعين اسماً من اسماء الله تعالى دخل الجنة، فالمراد الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها لا الإخبار بحصر الأسماء، وليس فيه منع ما عداها من الزيادة وإنما التخصيص لا الحصر، لأن من معانى الإحصاء العلم والإيمان وعلم معانيها وذكرها ودعى بهما ويعنى المرحضاء أيضاً العلم وعلم معانيها وزهها على الوجوه التي تحملها الشريعة، ويعنى الوجود، وتمام ذلك أن يتوجه العبد إلى الله تعالى من العمل الصالح الظاهر والباطن بما يقتضيه كل اسم من يتوجه العبد إلى من العمل الصالح الظاهر والباطن بما يقتضيه كل اسم من الأسماء فيعبد الله بما يستحقه من الصفات المقدسة التي وجبت لذاته، وهذا هو معنى الإحصاء، أى التخصيص لا الحصر.

ويدل عدم الحصر أن الأسماء تدل على معان، وهذه المماني هي صفات الله عز وجل وصفات الله عز وجل وصفات الله عز وجل وصفات الله لا تتناهي، لأنه إن حُصرت الصفات حُصرت القدرة وقدرة الله غير متناهية والحديث الشريف يعنى قوله تعالي ﴿وَلِلّهِ الاَّسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ الأعراف: ١٨٠ ولقد خصص ذلك لأن قدرة العباد عدودة ولا تستطيع أن تحوى اللامتناهي، ويستدل على ذلك من قول الرسول (ﷺ) "لا أحصى ثناء عليك كما أثنيت أنت على نفسك" وكذلك دعاء الرسول (ﷺ) "أسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم النيب عندك". (٢٣)

اما الركن الثانى: فهو الصلاة، كتب الله عز وجل على المسلمين خمسة فروض فى اليوم الواحد فى مواقيت محدودة وهى معروفة، والثالث: الصوم، يصوم المسلمون شهر رمضان عن الطعام والشراب والشهوات من طلوع الفجر إلى بداية المفرب، والرابع: الزكاة وهى ركن تعبدى أقرنه الله تعالى بالصلاة لما لها من أهمية، واجبة على المسلم المكلف، وهى على نوعين: زكاة الأموال وزكاة الفطر، وزكاة الفطر واجبة على كمل

مسلم يملك ما يزيد عن قوت يومه ويحدد ميعادها قبل فجر يوم عيد الفطر، وأما زكاة الأموال فتنقسم بدورها إلى زكاة المال وزكاة الزرع وزكاة الأنعام، ولقد حدد الله سبحانه وتعالى طريقة إنفاق الزكاة في ثمانية بجالات تجمعهم معنى الحاجة إلى الكفاية بين الفقراء والمساكين والعاملين عليها، والركن الخامس: الحج لمن استطاع إليه سبيلا ومناسك الحج معروفة كالوقوف بعرفة وطواف البيت، تلك هي الخطوط العريضة للأركان الخمسة للدين الإسلامي.

وفى الدين الإسلامى قيم وأوامر ونواهى للمعاملات الأخلاقية، ويعتمد التشريع الإسلامى على مصادر رئيسة وهى القرآن الكريم، كتاب الله الذى نزل على نبيه محمد (ﷺ) عن طريق الوحى، والسنة النبوية الحميدة، وهى تتقسم إلى جزئين: منة نظرية تتمثل في أحاديث الرسول (ﷺ) من عبادات عملية وسلوكية أخلاقية، وسنة عملية تتمثل في ما كان يقوم به الرسول (ﷺ) من عبادات عملية وسلوكية أخلاقية، ويشير البعض من الباحثين إلى مصدر ثالث للتشريع الإسلامى وهو شروح الأثمة واجتهاداتهم في تفسير التشريعات التي وردت في القرآن والسنة، ولكن ذلك يدخل في باب التراث وليس المصادر الرئيسة للتشريعات الإسلامية، ولكن ذلك يدخل في تأخذوا عن أخذنا منهم"، أي الكتاب والسنة.

شكل الدين الإسلامي المنطلقات الفكرية للعقلية العربية بما يجتويه من مبادئ وقيم تشكل مظاهر الحياة العملية – بصرف النظر عن اختلافات وتنازعات العقل العربي في فهم تلك المبادئ-، وبني على تلك القيم والمبادئ والأصول منهجية الإجماع والاجتهاد بالرأى والقياس، وهي مظاهر الفكر العملي للأمور المستجدة والمستحدثة في المجتمع، ونك لأن الدين الإسلامي ليس ديناً جامداً جاه ليلغي جميع ما قبله بل أقر ما هو صحيح ونهي عن ما هو غير صحيح واضاف الجديد النافع وفتح الباب الفكري لكيفية التعامل في الأمور المستجدة، وقد عُرف الإجماع في عهد الرسول وفي عهد الصحابة، وهو مظهر عملي للآية الكرية (وَأَمْرُهُمْ شُورَي بَيْنَهُمَ الشوري: ٣٨ ولفظة "أمرهم" في هذا المقام عامة، أي تعم شؤون الحياة العملية بمجالاتها المختلفة.

ولكن المسلمون قد اختلفوا وتسازعوا في تفسير الإجماع، فطائضة تراه في إجماع الصحابة، وأخرى أهل العصر، وثالثة في إجماع أهل اللدينة، ورابعة في إجماع أهل الكوفة، وخامسة في القول عن الصحابي الواحد إذا لم يصرف له خمالف، وعلى هذا بعض

الشافعين والحنفين والمالكين، ويدلل البعض الآخر من الشافعين على صحة الإجماع باشتهار القول، وهذه الاختلافات الحدثت صراعاً فكرياً متاصلاً فى التراث الإسلامى، على الرغم من وضوح الآية الكرية إذ تتسحب المشورة على اصحاب الراى والحكمة فى كل مجال من مجالات الحياة، ولا يقتصر الأمر على الحكام أو رجال الدين، فكمل مجال لمه رجاله، ولم تقيد الآية الكرية أو تحدد قومية معينة أو جنسية محدة أو اتجاه مذهبي معين ولكن صفات من تجب مشورتهم هم أهل الرأى الصائب والحكمة ولكل مجال له اصحابه صواء فى الجال الديني أو الثقافي أو العلمي أو العسكرى أو السياسي والاقتصادي.

والاجتهاد بالرأى كذلك، وفي الأمور الفقهية للدين الإسلامي الاجتهاد بالرأى هو أصل من أصول الأحكام الفقهية، وهو والقياس مترادفان، اتبع المسلمون أولاً القرآن والسنة، ثم ظهرت جزئيات كثيرة تطلب من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب إدراكهم لمعنى الخير، وهنا أعمل الجتهدون آرائهم وذلك فيما لم يرد فيه نص، والرأى هو ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب، وقد كان عمر بن الخطاب يتوسع في استعمال الرأى، وذلك لأن القرآن الكريم لم يتضمن الإشارة إلى الحوادث الجزئية التي يصادفها المسلمون في حياتهم اليومية، فكان لابد من إلحاق الجزئيات بالقواعد والأحكام الكلية.

وقد ارتقى البحث فى الرأى ونظم ووضعت له قواعد وشروط وسُمى بالقياس وحُصر الرأى بعد وضع هذه القواعد وانتظم فى دائرة ضيقة، وبجال الحرية المقلية فى الرأى أوسع منه فى القياس، حيث يستعمل القياس فى الفقه إما باستنباط حكم الشئ من حكم شبيهه وهو استدلال مباشر، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير وهذا يشبه طريقة الاستقراء فى المنطق، وإما باستخراج علة أحكام مشتركة بين جزئيات ختلفة، فمكن إثبات الحكم لأحدهما لوجود العلة التى تشترك فيها جيعا، وهذا قريب الشبه بالقياس المنطقى، وإلمراد بالقياس والاجتهاد هنا هو الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعية. (11)

إذن تنقسم تعاليم الدين الإسلامي إلى قسمين: عقائد وأعمال، والعقائد تشضمن عدة مبادئ من ناحية الألوهية: الاعتقاد بأن الله واحد لا شريك له، خالق كل شيئ قادر على كل شيء مالك الملك، يحيط علمه بكل المخلوقات، ومن ناحية الوحى: ضرورة الإيمان بالوحى والتسليم بصدقه وبصحة الرسالات والنبوات، ومن ناحية الحياة الأخرى

أو القيامة: ضرورة الاعتراف بالبعث والحساب والجنة والنار، أى بالجزاء الأخروى، ومن ناحية عالم الأرواح: التصديق بأن ثمة عالماً وراء العالم الممادى وهمو عمالم الأرواح، وفيمه نوعان من الأرواح: أرواح خيرة وهى الملائكة غلوقة من نور والجن المؤمن غملوق من مارج من نار، والنوع الثاني أرواح شريرة وهى الشياطين والجن غير المؤمن.

أما القسم الثانى فهو الأعمال، ومنها أعمال أساسية لما قدسية المقاتلا، وهى أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع إليه سبيلا وهى التكاليف الواجبة على المسلم، ومنها المعاملات بين المسلمين بعضهم البعض، وبين المسلمين وأصحاب الأديان الأخرى، ولقد كره المسلمون البحث والجدل فى أصول المدين أى العقائد، وأباحوا الاجتهاد والنظر فى الفروع أى الفقه وهو معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين (البالغين) بالوجوب والحظر والندب والكراهية والإباحة، حيث بدأ هذا النظر العقلى المحدود منذ عهد النبي (\$) وباركه حينما بعث معاذاً إلى اليمن وطلب إليه أن يخبره عن طريقة قضائه بين المسلمين فاشار إلى الكتاب ثم إلى السنة ثم أوما إلى الاجتهاد دون غلو فارتاح النبي لمقالته وأجازها.

وبعد وفاة الرسول (ﷺ) وامتدت فتوحات المسلمين وبدأت عملية الاختلاط بين العرب وأهل البلاد المقتوحة، نشأت أمور حياتية مستحدثة، وكانت هذه البلاد ذات حضارات لها من الثقافات والعقائد ما يختلف عما جاءت به تعاليم الإسلام، وقابل العرب هذه الثقافات في البداية بنوع من النفور والإعراض، ولم تحدث عملية التأثير والتأثر إلا بعد فترة على وجه التقريب في منتصف العصر الأموى، كان على العقلية العربية ضرورة التعامل مع تلك الثقافات والحضارات، التي كان لها من العلم القدر الكبير في مجالات شتى كالطب والفلك والفلسفة، وترجمت الكتب من اللغات الأخرى إلى العربية، وانتقلت أيضاً الثقافة الإسلامية إلى طور جديد إذ بدأت حركة تدوين العلوم الإسلامة.

وجدير بالذكر أن الجوانب الحياتية فى الأمور السياسية والقومية، وأيضاً فى الجمال الفقهى والمذهبي واللغوى قد أخذت المساحة العظمى فى المتراث الإسلامي، ولم يخسل الأمر من العلوم الطبيعية، واختلفت الآراء وأخذت صورة الجمدل فى بعض الأحيان وصورة الصراع فى أحيان أخرى، كونت اختلاف الآراء مذاهب وفرق غنلفة، وظهرت صراعات فى المستوى السياسى بين ما هو قومى وما هو إسلامى للنحول قوميات أخرى

فى الإسلام، كما ظهر تيارات ومدارس مختلفة فى المستوى الثقنافى، كـون ذلـك غزونـــأ ضخماً عبر خمسة عشر قرناً من التراث بمــا يحتويــه مــن الأفكــار والثقافــة واللغــة والتـــى شكلت النمط الثقافى الفكرى للهوية العربية فى الوقت الحاضر.

### ٣- التراث

التراث لفظة واسعة الدلالة، وهي من مادة (ورث) وتعنى الإرث والدورث أو الميراث، (١٠٠) وهو ما يرثه الإنسان من والليه أو أقاريه من مال في صدوره المتنوعة سدواه أكانت نقلية أم عينية، وبعض اللفدويين أدخل مفهوم الحسب أو السلطة في دلالة الميراث، لذا فرقوا بين الورث والإرث، الأول يختص بالمال والثاني بالحسب، ولم تتداول كلمة التراث بالدلالة الحديثة في الماضى حيث وردت في القرآن الكريم بمعنى الإرث وذلك في قوله تعالى ﴿وَرَّاكُلُونَ التُرَاثَ أَكُلاً لُما ﴾ الفجر: ١٩، ومعنى اللم الجمع بين الحلال والحرام أي الجمع بين النصيب الحلال من الميراث والاعتداء على نصيب الفير في، وتكون دلالة لفظة التراث هنا لا تعنى المفهوم الحديث ولكن تدل على ما كان يملكه المتوفى في حياته وآلت ملكيته لورثته بعد وفاته.

وهذه الدلالة هى التى حظيت باهتمام الفقهاء من الحقبة الزمنية الأولى للإسلام وظهور علم الفقه إلى الآن، حسب ما قرره القرآن الكريم من أنصبة معلومة ومحدة وفق نظام محدد للمبراث، ولما في ذلك من أهمية في المجتمع احتلت تلك الدلالة نصيباً أساسياً في الجال القضائي، لأن الدين مصدر من مصادر القانون في المجتمعات وعلى الآخص الإسلامية، ولما كان أفراد المجتمع ليسوا جيماً من المسلمين فهناك أديان أخرى في المجتمع الإسلامي فإن دلالة التراث المعبرة عن الإرث في الأديان الآخرى هي أيضاً أحداث نصيباً وافراً من الاهتمام في القضاء.

وجدير بالذكر أن كلمة Patrimoine في الإنجليزية، وكلمة Héritage في الفرنسية تحمل المضمون نفسه المعبر عن ما تركه المتوقى لحقفه، وإن كانت الكلمة قد استعملت في الفرنسية بمعنى بجازى ضيق للدلالة على المعتقدات والعادات الحاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة عن التراث الروحي، ولكن حتى في هذه الحالة يظل معنى الكلمة ضيقاً بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة تراث في الحطاب العربي المعاصر، فالشحنة الوجدانية والمضمون الأيديولوجي المرافقين المهوم التراث كما تتداوله الخطابات المعاصرة في المعقلية العربية تخلو منها تماماً مقابلات هذه الكلمة في اللغة الأجنبية المعاصرة. (٢٦)

لقد ظلت دلالة اللفظة كما جاءت في المساجم اللغوية القديمة وكذلك القرآن الكريم والتي تحمل مضمون ما تركه المتوفى لخلفه، وبالتلل مضمون الملكية المعبر عن خصائص معينة تنطوى عليه من حق انتفاع واستغلال وحرية التصرف ومنع الآخر منه، ظلت هذه الدلالة مؤثرة في المفهوم المعاصر للتراث في العقلية العربية والذي يحتوى على المضامين الأيديولوجية للموروث المتقافي في جميع المجالات، فاعتبر العقل العربي هذا الموروث ملكا له، فأقصى الموروث الموجود في المجتمعات العربية الخاص بالعرقيات المغايرة وأيضاً الأديان الأخرى في الفترة الزمنية سواء أكانت قبل الإسلام أو بعده، على المناحم من التأثيرات الواضحة لها، ومن جانب آخر سَبَبَ ذلك صراعاً واضحاً في الساحة العربية اليوم بين الموروث المملوك وبين المعاصرة والحذائة والتطور الوارد بطبعه أو بطبيعة الحال من الموروث المعلوك وبين المعاصرة والحداثة والتطور الوارد بطبعه و بطبيعة الحال من المويات الأخرى، وما نشأ عنه من قضايا ومشكلات تتعلق بالتراث والمعاصرة وقدرة التراث على التعامل مع الحديث والمعاصر.

ومفهوم التراث المتداول حديثاً والذي يحتوى على المضمون الثقافي والفكرى والديني والأدبى والفنى الموروث من الماضى المحاط بحالة نفسية ايديولوجية في الموية العربية لم يكن متداولاً في التراث نفسه، ويمكن إرجاع ذلك إلى العامل الزمني، فلكى نمتر ما أنتجه الماضى في مجتمع ما موروثاً يجب أن يكون قد مضى زمناً طويلاً تكون حصيلته ميراثا، تكون هذا الميراث لدى الهوية العربية عبر أكثر من الف وثلاثمائة عام بعرض النظر عن اختلافات نوعية الإنتاج في فترات الازدهار والاضمحلال فهو مجموع ما أنتج في تلك الفترة، وبالتالى من الصعب التحدث عن تراث بهذا المدلول خلال فترة إنتاج، وعلى الأخص أن فترة إنتاج لمجتمع يمكن اعتباره تراثاً تكون ذات فترات تقاس بالقون وليس بالمقود، وهذا ما جعل المقل العربي لم يستخدم لفظة التراث بالمفهوم بالتحدث عنها المنافى المكرى في فترة التكوين وبعد أن اكتملت الفترة بدأ المعاصرون التحدث عنها بالدلالة الحديثة.

ويمكن انتقاد هذا الاتجاه الذى يحاول تبرير عدم استخدام لفظة الـتراث بالمـللول الفكرى الثقافي قديماً باستخدام العاصل الزمني، لأنه إن كان العاصل الزمني جعسل استخدام المدلول الفكرى للفظة قد ظهر حديثاً أى في النصف الأول من القرن الماضى، فلماذا لم يعتبر من كانوا في القرن العاشر الهجرى الفترة السابقة عليهم تراثاً بالمدلول الثقافى؟ على الرغم من أن الفترة السابقة عليهم ليست بالقليلة، ولماذا اعتبرها العقل

العربي في الفترة الحديثة تراثاً؟، لذا فإن الاحتجاج بالعامل الزمني لعدم استخدام اللفظة بالمدلول الثقافي المشحون بالحالة النفسية الوجدانية احتجاج ضعيف.

والبعض يقسم الفترة الزمنية إلى جزئين في عاولة لتبرير عدم استخدام اللفظة بالمدلول الثقافي قدياً متخذاً من مطلع القرن الماضي عوراً أساسياً للتفرقة بينهما، مشيراً إليها بفترة اليقظة العربية الحديثة، فرأى أن لفظة التراث دلت على انتقال ملكية المشوفي إلى الورثة في خطاب ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية منذ بداية القرن الماضي، وبعد اليقظة أخذ المفهوم معنى آخر معبراً عن الموروث الثقافي والفكرى في جميع المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والتراث بذلك يسبر عن التركة الفكرية والروحية التي تجمع بين العرب لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف، فإن كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاه أشخاص السلف وحلول أنسخاص الخلف علم، فإن التراث قد أصبح في الوعى العربي المعاصر بعد فترة اليقظة العربية عنواناً على حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر. (١٧)

ويشير ذلك الاتجاه إلى أن هذا المنى السابق هو المضمون الحي في النفس الحاضر في الوعي، الذي يعطى للثقافة العربية الإسلامية مقوماً من مقومات الدات العربية وعنصراً أساسياً ورئيساً من عناصر وحدتها، فينظر للتراث لا على أنه بقايا ثقافة ماضية، بل على أنه تمام التقافة العربية المعاصرة في جميع الجالات، فيكون التراث بهذا المعنى الإطار المعرفي والأيديولوجي والوجداني في العقلية العربية المعاصرة، وبذلك المدلول يكون استعمال لفظة التراث استعمالاً نهضوياً في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، حيث يستقى الخطاب مضاميته من تراثه تبعاً لظروف النهضة العربية الحديثة (٨٨)

ويمكن انتقاد هذا الآنجاه من خلال فكرتين الأولى: ارتكازه على فترة زمنية وصفها باليقظة العربية الحديثة أو اليقظة النهضوية العربية والتي أرجعها إلى بدايات القرن الماضي، وعندما ننظر في دلالة لفظة اليقظة أو النهضة - دلالة موحدة على سبيل المجاز - نجد تلك الألفاظ تدل على فترة تحول تطورية تنموية أفرزت بعد عدة عقود أو قرون مجتمعاً متطوراً حضارياً ذات استقلالية له قوة علمية وعسكرية وسياسية وفكرية واقتصادية كبيرة قياساً بما يحيط به من مجتمعات أخرى في العالم كله، هذه هي دلالة ألفاظ اليقظة والنهضة، فعند النظر في تاريخ أوروبا الحليث نجد فترة القرن السادس عشر الميلادي قد سنسيت بفترة على النهو الفكري والعلمي عصر النهضة والتي دلت على فترة التحول التطورية المرتكزة على النمو الفكري والعلمي

والاكتشافات والاختراعات، قد أتتجت بـدورها عـصراً جديـداً يتـسم بـالتطور الفكـرى والعلمى والحياتى بعامة حتى أصبح المجتمع الأوروبى منذ تلك الفترة إلى الآن فى تـصـاعد مستمر فى جميع المجالات، وهذا هو مدلول عصر النهضة، وإن لم يكن هناك تطـوراً تنمويـاً من خلال الاعتماد على الذات فلا يدل هذا على نهضة أو يقظة.

إن بدايات القرن الماضى فى تاريخ الجتمعات العربية لم يكن فيها بدايات علمية تطورية أو اختراعات غيرت عرى العالم أو حتى بسيطة أو اكتشافات من أية نوع، لم يكن في تلك الفترة من أحداث إلا انفصال الجتمعات العربية عن التكوين السياسى للخلافة العثمانية، كانت المنظومة السياسية فى ذلك الحين مبنية على فكرة الخلافة، وهبى فكرة تتريخية حدثت بعد وفاة الرسول (ش) واستمرت إلى بداية القرن الماضى، وعندما ضعفت ملطات الدولة العثمانية نتيجة لعوامل عدة ثارت الأقطار العربية على الخلافة العثمانية بهدف الانفصال عنها وتكوين دول منفصلة ذات سيادة ذاتية، فاعتبرت الأقطار العربية المشانية احتلالاً تركياً، على الرغم من أن منظومة الخلافة الإسلامية كانت هبى السائدة عبر قوميات الخلفاء وجميعهم مسلمون، نشبت حروب استعانت فيها الأقطار العربية بالإنجليز والفرنسيين ضد العثمانيين، وانتهت الخلافة الامثمانية في بدايات القرن العربية بالإنجليز والفرنسيين ضد العثمانيين، وانتهت الخلافة العثمانية في بدايات القرن العشرية الاستعمار الغربية العشوية المستعمار الغربية العشوية المستعمار الغربية العشوية أم سياسياً أم اقتصادياً، فإين تلك اليقظة أو النهضة التنموية؟

التنيجة من ذلك تكوين دول متنازعة كل واحدة منها تريد إقصاء الأخرى، والدليل على ذلك فشل ما سُمى بمشروع الوحدة العربية والوضع الراهن يسوده التباعية للغرب، منطقياً تتبع التنيجة مقدماتها، فإن كانت المقدمة تتبلور في الدلالة الحقيقة لليقظة أو النهضة للزم عنها نتيجة يتبلور فيها التقدم العلمي والفكرى والقوة بجميع مجالاتها السياسية والعلمية في الوقت المعاصر للدول العربية، والواقع خلاف ذلك، إذن من الميالغة وصف تلك الفترة بخطاب يعبر عن مدلولات نهضوية تطورية، ولكن يمكن وصف تلك الفترة بمدلولات تعبر عن تغير في هيكل منظومة سياسية ماضية بمنظومة مياسية أخرى كحقة تاريخية للمجتمعات العربية بعيدة عن الخطاب الإنشائي المدحى مياسية أخرى عتواه.

أما الانتقاد الثانى يكمن فى عور الاتجاه المبني على حضور السلف فى الخلف، وهذا يعنى أن الخلف خلال معالجتهم لمشكلات أمور عصرهم يكون حاضراً فيهم أتماط تفكير السلف، ويستنبع ذلك عدة أمور منها: أن عقلية السلف تكون قيداً أو موراً مغلقاً لعقلية الخلف عا يتنبع عنه عمليات تكرار آراء السلف ويشكل ذلك حاجزاً منيعاً للتطور، ليس نقصاً فى عقلية السلف بل لتغير الموضوعات والمشكلات الناجمة عن طابع العصر، فما قد يصلح فى فترة زمانية ماضية قد لا يصلح لفترة لاحقة، ومنها أيضاً: أن الموضوعات المستحدثة تتطلب عقلية غنلفة فى أتماط تفكيرها عما كانت عليه عقلية السلف، ومنها أيضاً: نشأة مشكلة الصراع بين التراث بما يحتويه وبين التجديد والتطور وهذا ما يُعرف بقضية الأصالة والتجديد والتعلور

وإن كان المقصود بمفهوم اليقظة أو النهضة عند ذلك الاتجاه ظهور بعض الحركات التى وصفها بالإسلامية مثل حركة محمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٩٢م) فإن البعض يرى فيها التشدد وليس الإصلاح والتطور، ومن جانب آخر كانت جزءاً من الصراع الناشب بين الأقطار العربية والحلاقة العثمانية حين تبنى الدعوة الوهابية آل سعود وأسفر اللقاء عن قيام كيان سياسى فيما بين نجد والإحساء يحاول الانفصال عن العثمانيين، كل منهما يعتبر الآخر عدواً له، اعتبر الخليفة الوهابية حركة تمردية على الكيان السياسى القائم أنذاك واتهم الوهابيون العثمانيون بالتهاون في المدين والعجز أمام أعداء الإسلام فحارب كل منهما الآخر، أما عن ظهور مصلحين في أواخر القرن التاسع عشر مثل جمال المدين الأفغاني (ت ١٨٩٧م) وعمد عبده (ت ١٩٠٩م) وخير المدين التونسى (ت ١٨٩٩م) كتاباتهم إلا أنها قد مُمشت حيتذ ومعظمهم قد نفي ومنهم من دُس له السم وتوفي كعبد الرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٣م)، فعلى الرغم من القيمة الفكرية التي كانت في كعبد الرحمن الكواكبي، ولم تؤسس المجتمعات العربية الحديثة بناء على أفكارهم، بل كعبد الرحمن الكواكبي، ولم تؤسس المجتمعات العربية الحديثة بناء على أفكارهم، بل تفدت الأمور تسير في خطأ مغايرة تبعاً لظروف سياسية دولية، وظلت اعمالهم جزءاً من تعملة تطورية تناولها البعض في حلقات الدرس، ولم يكتب لها أن تكون جزءاً من عملية تطورية تنموية لأنه إن كانت كذلك لسارت الأمور اليوم على غير ما هي عليه.

إن كان التفسير الزمني لم يستطيع تقديم تفسيراً مقنعاً لعدم استخدام لفظة الـتراث بالدلالة الثقافية إلا في الفترة الحديثة، وكذلك الاتجاء الذي ارتكز على فترة القرن الماضي والذي وصفها باليقظة النهضوية العربية، فإن هناك تفسيراً آخر أكثر عقلانية وهو التفسير النفسى للهوية العربية -- بعيداً عن التعصب -- حيث يرى أن استخدام لفظة التراث حديثاً بالدلالة الثقافية جاء كرد فعل للعقلية العربية أمام النهضة والتقدم الغربى كميكانيزم دفاعى عن الذات العربية، لتبرير موقفه الراهن المثل في الفارق التطوري المثال بينه ويين العقل الغربي وواقعه، وعترى هذا الترير: "إن كان لديهم حضارة مادية متفوقة فإن لدينا حضارة تراثية ثقافية ماضية، فإن كان عندهم فنحن أيضاً عندنا".

أخذ العقل العربي يبحث في الماضي عن أشياء يقدمها أمام الآخر وفي الوقت تفسه أمام ذاته لتخفيف حدة المشاعر الناجم عن موقفه الراهن، فالإحساس الناجم عن تفوق الآخر تفوقاً كيراً في جميع الجالات تكمن فيه مشاعر الإحباط والفشل والتوتر والصراع مع الذات، لذا كان على العقل العربي السير في أحد الطريقين: إما أن يعمل محاولاً التقدم وتقليل الفجرة بينه وبين الآخر، وإما أن يسكن ويستسلم ويستعمل ما أنتجه الآخر، ويقوم بالبحث في الماضي عن أبجاد يقدمها أمام ذاته قبل أن يقدمها أمام الآخر ليقلل حدة تلك المشاعر، فيشعر أن لديه حضارة كما أن للآخر حضارة، فهو إذن – في المخيلة النفسية وليس في الواقع الحقيقي – لديه مثل ما لمدى الآخر وهو غير مُقصر ومطور أيضاً، بذلك ظهر مدلول التراث بالمنى الحديث المحمل بالانفعال الرجداني والذي يدل على الميراث الفكرى الثقافي الذي تركه لنا السلف.

لا شك أن التراث بما يحتوى من آراه وأفكار وثقافة وأحكام تختص بالموضوعات الحياتية سواه أكانت شرعية لم مصبوغة بالصبغة الدينية من المكونات الأساسية لبنية الموية العربية، اثره متغلغل ليس في العقلية العربية المعاصرة فحسب بل في وجدان الهوية ذاتها، حتى أصبح موضوع التراث وكيفية التعامل معه إشكالاً في العصر الراهن بما نتيج من تساؤلات كثيرة، أفرزت تنازعات وصراعات مذهبية ومعرفية وثقافية بين مؤيد ومعارض وموفق بين التراث والمعاصرة أو الحداثة، تندرج تلك التساؤلات عن كيفية توظيف والماصرة أو ما يسمى بالأصالة والتجديد، وثعير تلك التساؤلات عن كيفية توظيف التراث، وكيف نصل الحاضر بالماضي؟، وهل التراث هو الذي يملكنا أم نحن المالكون لد؟، وهل التراث كله إيجابي أم به من الجوانب السلية أيضاً؟، وهل الجوانب الإيجابية تستطيع أن تجملنا في مصاف المجتمعات المقدمة؟، على الرغم من اختلاف مستويات للوضوعات اختلافاً جذرياً، وما هو الفرق بين التراث والتاريخ؟، أليس التراث من الترايغ؟، وهمل القديم تاريخياً هو التاريخ؟، وهما من الخديم تاريخياً هو التاريخ؟، وهما من الأحديم تاريخياً؟، وهما القديم تاريخياً هو التاريخ؟، وهما من الأحديم تاريخياً؟، وهما القديم تاريخياً هو التواريخ؟، وهما من الأحديم تاريخياً هو التواريخ؟، وما معنى الأصالة؟، هما تعنى القديم تاريخياً؟، وهما القديم تاريخياً هو التواريخ؟، وما معنى الأصالة؟، هما تعنى القديم تاريخياً؟، وهما القديم تاريخياً هو التواريخ؟، وما معنى الأطاق؟، هما تاريخياً؟، وهما القديم تاريخياً هو

المستحسن وغيره مستقبح؟، وإن لم تكن الفكرة ذات جذور أصيلة قديمة تاريخياً فهل هذا يعنى أنها غير تقدمية؟.

شكلت الإجابات على تلك الأستلة تيارات غتلفة متباينة عن بعضها البعض، فى جميع المستويات سواء أكانت فى المستوى الثقافى أم العقل الجمعى للهوية العربية، عا نشأ عنه صراعاً فى ذات الهوية، وصل أحياناً إلى حد تكفير من يقوم بتقد التراث من خلال تقديس التراث نفسه، وأحياناً أخرى اتهامات الرجعية والتخلف، والبعض رأى فى الاتحرالعلمانية وعدم الأصالة، الاتهامات كثيرة والنتيجة واحدة وهى صراع لهوية مع ذاتها، ولمنذا يتطرق الفصل القادم إلى مشكلة البتراث والمعاصرة، وقضية الأصالة والتجديد بشئ من التفصيل والتحليل، بهدف الوقوف على طبيعة ذلك الصراع، وتتائجه المؤرة فى الهوية العربية فى الوقت الحاضر.

#### هوامش القصل الثانى

- ١. د. حسين عبد الحميد، الجتمع (دراسة في علم الاجتماع)، الإسكندرية، ١٩٩٣م، ص ٤٧.
- ٢. د. السيد عبد العزيز مالم، التاريخ السياسي والحضاري للدولة العربية، الإسكندرية، ٢٠٠١م، ص ٢.
  - ٣. د. سارة حسن منيمنة، في جغرافية الوطن العربي، بيروت، ١٩٩٠م، ص ١١، ١٢.
    - د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط٣، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ٣٣.
  - ق. د. أشرف حافظ العقل العربي المعاصر ونهاية عصر البترول، الأردن، ٢٠٠٩م، ص ٨٢.
  - ٦. أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل، المختصر في أخبار البشر، بيروت، ١٩٥٦، ج١، ص ١٢٥.
    - ٧. د. طه حسين، في الأدب الجاهلي، القاهرة، ١٩٣٣م، ص ٨٢.
    - ٨. عبد الرحن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، بيروت، ١٩٦٥م، ص ٢٩، ٣٠.
      - ٩. د. السيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، بيروت، ب. ت، ص ٦٦.
        - ١٠. ياقوت الحموى، معجم البلدان، بيروت ١٩٥٥م، ج١، ص ١٤٥.
        - ١١. المسعودي، "أبو الحسن على بن الحسين"، مروج الذهب، ط ٥، ج٢، ص ٨٨.
          - . ۱۲. ابن خلدون، كتاب العبر، ج ٢، ص ٤٦.
      - ١٣. د. جواد على، تاريخ العرب قبل الإسلام، بقداد، ١٩٥٩م، ج١، ص ٢٤٨~ ٢٩٠.
        - ١٤. ، ١٥. للمزيد: ابن خلدون، العبر، ج٢، ص ٤٦.
        - د. جواد على، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ١، ص ٢٥٤.
          - المعودى، مروج الذهب، ج١، ص ٤٥.
        - ١٦. البلاذري، أنساب الأشراف، القاهرة، ١٩٥٩م، ج ١، ص ٦- ٨.
- ١٧. ابن خلدون، العبر، ج٢، ص ٣٤، وورد اسم قحطان أو يقطن في التوراة في سفر التكوين في
   الإصحاح العاشر.
  - ١٨. د. السيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، ص ١٧.
- وللمزيد: البلاذرى، أنساب الأشراف، ج ١، وكذلك: المطهر بن طاهر المقدسى، البده والتاريخ، ج ٤.
  - ١٩. د. السيد عبد العزيز، تاريخ العرب، ص ١٨.
  - ٢٠. د. جواد على، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج١، ص ٣٣٣.
  - وأيضاً: أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، ١٩٤٥م، ص٦.

```
٢١. د. السيد عبد العزيز، المغرب الكبير، الإسكندرية، ١٩٦٦م، ج٢، ص ١٣٨.
```

دونية ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ترجة، عبد الحميد الدواخلى، القاهرة، ١٩٥٩م، ص
 ١٢.

٣٣. د. فيليب متى، تاريخ سوريا ولبتان وفلسطين، بيروت، ١٩٥٨م، ج١، ص ٢٢٦.

٢٤. المرجع السابق، ج١، ص ٢٢٨.

. ٢٥. للمزيد: المسعودي، التنبيه والإشراف، بيروث، ١٩٦٥م، ص ١٨٥.

البلاذري، فتوح البلدان، القاهرة، ١٩٥٧م، ج١، ص ١٢٣.

٢٦. د. السيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، ص ٣٤٢.

٢٧. المرجع السابق، ص ٢٥٤– ٢٥٥.

۲۸. البلاذري، أتساب الأشراف، ج١، ص ٥٨٠.

- الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، ب. ت، ج١، ١٠٤٤ - ١٠٤٠.

٢٩. ابن خلدون، العبر، ج١، ص ١٧٦.

٣٠. البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٠.

٣١. المرجع السابق، ص ٢٤١.

٣٢. ابن عبد الحكم، عبد الرحمن عبد الله القرشى، فتوح مصر وأفريقينا والأندلس، القناهرة، ١٩٦١م، ص ٨٦- ٨٨.

٣٣. المرجم السابق، ص ٩٠ - ٩١.

٣٤. أبو عبيد الله البكري، معجم ما استعجم، القاهرة، ١٩٤٥م، ج١، ص ٣٨- ٢٩.

٣٥. د. حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ١٧٤– ١٧٨.

المزيد حول مفهوم الأيديولوجيا: د. عبد الله العروى، مفهوم الأيديولوجيا، الدار البيضاء،
 ١٩٩٩م.

- د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، الأردن، ٢٠١٠.

37. Maier. L., An Introduction to Social Anthropology. Oxford, 1968, p. 56.

٣٨. د. عابنين الشريف، الإعلام والعولة والهرية، ليبيا، ٢٠٠٦م، ص ٤٨.

٣٩. د. كمال بيتر، علم اللغة الاجتماعي، ط ٣، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٧٤، ١٧٥.

٤٠، ١٤. المرجع السابق، ص ٢٣٦.

٤٢. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، بيروت، ب.ت، ص٩.

٤٣. المرجم السابق، ص ٢٨ – ٣٠.

٤٤. د. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ط١٢، بيروت، ١٩٨٩م، ص ٥٠، ٥١.

- ٤٥. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ١٣٠، ١٤٢.
- ٤٦. د صبحى الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص ٥٣.
  - ٤٧. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ١٤٤.
- ٤٨. د. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص ٥٦.
- ٤٩. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ١٦٦- ١٦٩.
- ٥٠. السلسلة الصحيحة للألباتي، حديث رقم ١٢٨٧. حديث حسن.
  - ٥١. د. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص ٦٦– ٦٧.
  - ٥٢. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ١٨٥.
- ٥٣. عبد الفتاح عبادة، انتشار الخط العربي في العالم الشرقي والعالم الغربي، القاهرة، ب. ت، ص ٥
  - 05. المرجع السابق ص ١٢.
  - ٥٥. المرجع السابق، ص ١٦ ٥٦. ، ٥٧. المرجع السابق، ص ٢٥–٣٠.
  - . ملى عبد الواحد وافي، علم اللغة ط٣، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٦٤.
  - ٥٩. د. عبد الرهاب خلاف، علم أصول الفقه، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١٤، ١٥.
    - ٠ ١٠. د. على عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص ٦٦.
  - ٦١. د. إيراهيم السمرائي، التطور اللغوي التاريخي، ط٢، بيروت، ١٩٨١م، ص ٢٠- ٢١.
- . ٦٢. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي، الأردن، ٢٠٠٨م، ص ١٨.
  - ٦٣. الرجم السابق، ص ٣٧.
  - ٦٤. د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام، بيروت، ١٩٧٣م، ص ٥٦.
    - ٦٥. ابن منظور، لسان العرب، مادة (ورث)
    - ٦٦. د. عمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ٢٣.
      - ٦٧ ، ٨٤ . الرجع السابق، ص ٢٤.

الفصل الثالث (التّافزيج بي (التراس و(المعاصرة

# الفصل الثالث التنازع بين التراث والمعاصرة

قد ينكر البعض وجود التنازع بين التراث والمعاصرة بمحجة أن المعاصرة مبنية على التراث، وأن لكل أمة تراتها الذى ارتكزت عليه تطوراتها المعاصرة، ويـذلك لا يـشكل عقبة أو مانع للتطور لأن كل منها يكمل الآخر، وهذا معنى مفهوم الأصالة والتجديد، ويحكن الرد على ذلك بأنه لو لم يكن بين أساليب ومفاهيم الماضى وبين مدلولات الحاضر والكاته المستحدثة نتيجة المتغيرات الجديدة نـوع مـن التنازع، فلماذا حـاول الكثير مـن المتكرين العرب المعاصرين فى اطروحتهم التوفيق بينهمـا؟ لا معنى لوجـود عـاولات توفيقية بين شيئين ليس بينهما تنازع.

وإن كانت الدلالة الحديثة للفظة التراث تعنى الموروث الثقافى الأيدبولوجى الذى تركه الأسلاف، فما هو مضمون ذلك الموروث؟، وما هى مجالاته ومستوياته التى يمكن الاستفادة منها؟، وما أثره فى العقلية الجمعية للهوية العربية؟، وأيضاً فى الوجدان؟، وإن كانت الموروثات تمثل مفهوم التراث فما الفرق بين التراث والتاريخ؟، وهل يعنى التعامل مع التراث مضمون فلسفة التاريخ؟، وهل كل التراث فى المجتمعات العربية ناتج عن عرقية عربية؟، أم أن هناك عرقيات آخرى أنتجت هذا التراث؟، وهل جميعه إسلامى؟، أم تقاعل المدين الإسلامى مع تراث المجتمعات الذى كان موجوداً قبل الفتوحات الذى كان موجوداً قبل الفتوحات الإسلامة؟، قبل التطرق إلى تلك القضايا تجدد الإشارة هنا إلى مسألة التراث والتاريخ.

## أولاً: تراث أم تاريخ؟

تنظرى كلمة التاريخ فى اللغة بوجه عام على الأحداث الماضية والتى تمشل موضوعات التاريخ، التاريخ هو عملية رصد لتلك الأحداث فهو تمثيل ذلك الماضى فى عمل المؤرخين، ولعملية التاريخ ما يناسبها من طرق ومناهج تهدف إلى الوصول لحقيقة الموضوعات المؤرخة - بصرف النظر عن مدى إمكانية التحقيق أو ما يشوب التاريخ من التحريف - ولما كانت الموضوعات أو المجالات المندرجة تحتها الوقائع التاريخية متنوعة فى الحقية الزمنية الواحدة أو المتعاقبة، نظر إليها من خلال الملاقات بينها سواء فى تماريخ

المجتمع الواحد أو صلته بتاريخ المجتمعات الآخرى، فنشأ الاهتمام بكيفية الاستفادة من المجتمع الواحد أو صلته بتاريخ المجتمعات الآخرى، فنشأ الاهتمام بكيفية الاستفادة من التاريخ المتضمن المجالات المتعددة، ثقافية ودينية وسياسية واقتصادية وعلمية، ظهم للماسة والزعماء من خلال سرد الأحداث السياسية، أم خلاصة فكر الأمة ممثلة في علماتها وفلاسفتها ومفكريها وشعراتها وفتانيها؟ تطورت عملية التأريخ عبر العصور من التأريخ لأفراد وما تتعلق بهم من أحداث إلى التأريخ لحضارات، وأصبح التأريخ التقليدي بالمعنى المقايم ويين الفلسفة فيما اصطلح عليه باسم فلسفة الحضارة "أ.

ولكن مصطلح فلسفة الحضارة بهذا المدلول إنما يعنى اهتمام عملية التأريخ بخلاصة فكر الأمة وإنتاجها العلمي أكثر من الأحداث السياسية النابعة من أفراد، وبدلك تكون عبارة عن تاريخ الحضارة، حتى ذلك المصطلح يمكن انتقاده لأن السياسة هي جزء من فكر الأمة بصرف النظر عما كان عليه النظام السياسي فردياً أم ديقراطياً بوهو في أبسط معانيه طريقة معينة لإدارة بجتمع معين، فالجال السياسي بأحداثه جزء لا يتجزأ من باقي نجالات المجتمع كالثقافة والعلوم التي نطلق عليها لفظة حضارة، والكليل على ذلك أن عملية التأريخ للحضارة الإسلامية سردت الفترحات الإسلامية والخلفاء والأحداث السياسية والانتصارات باعتبارها جزءاً من الحضارة كما مسردت كيفية نشر الإسلام وثقافته والأعمال والأفكار والآراء التي نتجت عن عقول أفراد مسلمين تواجلوا حيشلة أعمال القادة السياسية والعسكرية ونتاج الأمة الثقافي والعلمي في عبيط واحد وهو أعمال القادة السياسية والعسكرية ونتاج الأمة الثقافي والعلمي في عبيط واحد وهو الخضارة، إذن لا مصطلح فلسفة الحضارة ولا فلسفة التاريخ يعبران عن عملية التأريخ المهتمة بفكر الأمة أكثر من القادة السياسية، وكذلك الأمر بالنسبة لتربغ المباسية، وكذلك الأحرى.

وهناك اتجاه بحاول التفرقة بين فلسفة الحضارة وتاريخ الحضارة وفلسفة التاريخ، وإن كان على قدر من الصواب، إلا أن الأمر لم يخل من التداخل بين فلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ لعدم وجود فرق واضح قطعى بينهما، وعاولة وجود فرق بينهما يمكن أن تُعد من باب الافتعال - مجازاً-، يفرق ذلك الاتجاه بين فلسفة الحضارة وتاريخها بالإشارة إلى أن فلسفة الحضارة تعليل وتفسير، بينما يتعلق تاريخ الحضارة بالتفاصيل والجزيشات . الأولى تنحو نحو التعميم والكليات أما تاريخ الحضارة يتعلق بالتفاصيل والجزيشات '''، فمثلا عند القول بأن ظهور المفكرين والفلاسفة الإسلاميين في العصر العباسي اكثر منه في العصر الأموى مثل الكندى (ت٢٥٦هـ) والفارابي (ت ٣٣٩هـ) فهذا يندرج تحت تاريخ الحضارة، أما القول بأن العصر الذي يكون فيه الجانب السياسي أكثر استقراراً ينجب فلاسفة ومفكرين فهذا يندرج تحت فلسفة الحضارة''.

أما عن التفرقة بين فلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ، فيرى ذلك الاتجاه أن فلسفة التاريخ أقرب إلى الفلسفة منها إلى التاريخ، بينما فلسفة الحضارة تستخلص الأحكام العامة من وقائع جزئية تاريخية محددة، ففي فلسفة الحضارة انتقبال من وقبائع جزئية إلى أحكام عامة كلية والمنهج فيها هو منهج الاستقراء، أما في فلسفة التاريخ فإن الفيلسوف يختزل العلل الجزئية للوقائم الفردية إلى علة واحدة عادة يفسر في ضوئها التاريخ العالمي. ولقد عرض ذلك الاتجاه عدة أمثلة يوضح فيها تلـك التفرقـة منهـا: نظريــة التعاقـب الدوري للحضارات لدي ابن خلدون (ت٨٠٨هـ = ١٤٠٦م) والتي تتبلور حول فكرة أن ما يسرى على الكاتنات الحية من ولادة وطفولة وشباب وشيخوخة يسرى أيضاً على الحضارات، مرحلة البداوة ومرحلة التحضر و مرحلة التدهور، فلابـد لكـل حـضارة مـن نهاية (٢٢) ومنها نظرية العناية الإلهية أو التخطيط الإلهي، وتشير هذه النظريـة إلى أن التـــاريخ قَدر كتبه الله ويمثله الإنسان، أي أن وقاتع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية، بـل هـي التـي شكلتها على نحو ما هي عليه، ولولا هذا التدخل الإلهي لأصبح التاريخ كومة مضطربة من العبث والمآسى، ولأن الله يريد أن ينصر دينه ببعث إليه مخلصاً منتظراً، يمـلا الأرض عــدلاً كما ملئت جوراً، أشار إلى تلك النظرية كل من سان أوغسطين (ت٤٣٠م) وجان بوسويه (ت٤٠١م) وجماعة إخوان الصفا وخلان الوفا التي ظهرت في القرن الرابع المجرى نتيجة الأحوال السياسية والاجتماعية وجزءاً من خطة وضعتها الشيعة الإسماعيليـة لبلـوغ أهدافها(٤)، ومن تلك الأمثلة التي أوردها ذلك الاتجاه لتوضيح الفرق بين فلسفة الحيضارة وفلسفة التاريخ، التفسير الاقتصادي للتاريخ لدي كـارل مـاركـس (ت١٨٨٢م) وفردريـك انجلز(ت١٨٩٥م) والذي يرتكز على إن العامل الاقتصادي هو أهم العوامل في تفسير مسار التاريخ الذي ينتقل من مرحلة إلى أخرى وفق منطق الجدل من الشيوعية الساذجة إلى نظام الإقطاع ثم للراسمالية، واخيراً إلى مجتمع بلا طبقات. (٥٠) يرى هذا الانجاه أن فلسفة التاريخ يكون فيه التفسير وفق فكرة أو نظرية مُسبقة تفسر فى ضوئها وقائم التاريخ، وفيه انتقال من الحكم الكلى إلى الوقائم الجزئية، أى استنباط على خلاف فلسفة الحضارة التي تعتمد فى منهجها على الاستقراه، أى الانتقال من الوقائم الجزئية إلى الأحكام الكلية، وفلسفة التاريخ تعلق بالمستقبل ولا تقف بأحداث التاريخ عند اللحظة الحاضرة، ومن ثم كان النقد من جانب المؤرخين لفلسفة التاريخ والذى يتضمن وضع تاريخ لكل الدول فى كل الأزمان وإقامة تفسيراً لتاريخ العالم من البداية إلى النهاية، والاختيار من الوقائع التاريخية ما يتناسب مع التصور أو الفرضية الأولية (1).

وتجدر الإشارة هنا إلى مجمل هذه الانتقادات، يشير تشارلز أومان إلى أن فلاسفة التاريخ يلجأون إلى التعميم من خلال تفصيلات الوقائع التاريخية ويقيمون تركيباً فلسفياً مسبقاً يلتمسونه من خصائص العصور الماضية، ولكى يدعمون تصوراتهم يتلمسون من سبجلات الماضى أدلة تلائم حججهم، والتعديلات في التاريخ تكثر بتكثر الحوادث، وقد يثبت المؤرخ للحادثة الواحدة مجموعة من الأسباب أو العلل، وفلاسفة التاريخ يختزلون العلل في علة واحدة كما قعل أوغسطين وماركس وهيجل (٧).

من تلك الانتقادات نجد أن فلسفة التاريخ تلجأ إلى المنهج الاستقراء للصعود إلى حكم كلى تحاول به تفسير الحاضر والمستقبل، فتكون الملاقة بين الاستقراء والاستنباط تبادلية، والانتقادات موجهة للجانب الاستنباطي تاركة مصدر الحكم الكلى الذي أتى به فلاسفة التاريخ، وعلى سبيل المثال اطروحة مباركس قد استقرأت الأحداث التاريخية الماضية ووجدت أن الملاقة بين الوقائع التاريخية يكمن وراءها دوافع اقتصادية، ومن خلال ذلك ذهب ماركس إلى أن أهم عامل مؤثر في الأحداث التاريخية هو العامل الاقتصادي، وحاول تطبيق نتائج المنهج الاستقرائي المتبلورة في أهم العوامل المؤثرة في التاريخ على الحاضر للتنبؤ بالأحداث المستقبلية، إذن عاولة التفرقة بين فلسفة التاريخ وفعيفة من المنظور البنائي المنطقي من جانب آخر، ويكن اعتبارهما وجهان لحقيقة واحدة وهما دراسة الوقائع و الأحداث التاريخية بهدف الوقوف على العلاقات بينها للاستفادة منها في الحاضر.

ويمكن فى هذا المقام الاستعانة بوجهة نظر ابن خلدون فى التاريخ، حيث يميز ببن الظاهر والباطن فى التاريخ، فى ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، وفى باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق (أأ) ومعنى هذا أن النظرة الظاهرية لأحداث التاريخ لا تتجاوز الأخبار والأحداث دون ربط بينها والاستفادة منها، أما النظرة إلى باطن الأحداث فهى نظرة استقرائية تهدف إلى اكتشاف الملاقات بين الأحداث بهدف الكلية والعلية، ويذلك تختلف مقولات فلسفة التاريخ أو الحضارة كوجهان لحقيقة واحدة عن مقولات التاريخ اختلافاً جوهرياً.

## ١ - موضوع التاريخ

ولأن للتاريخ وجهين ظاهرين يعنى بسرد الأحداث والوفائع، وياطن يعنى بإقامة الروابط بين تلك الأحداث، اختلف البعض بصدد معنى كلمة التاريخ، وما هى الأحداث التى يؤرخها المؤرخون؟ هل الأحداث السياسية أم الفكرية والأدبية والعلمية؟ ومن منها المؤثر فى حركة التاريخ؟، بالنسبة لمعنى كلمة التاريخ أشار البعض إلى المعنى الظاهرى ورأى أن التاريخ يعنى بمجموعة الحوادث التى ظهرت فى الماضى والإلمام بها، وتوسع البعض فى تلك النظرة و ذهب إلى أن التاريخ يشمل معلومات نشأة الكون و الأرض وما ظهر على سطحها من مظاهر الحياة المختلفة وتحديد زمن الأحداث وأوقات حدوثها، والبعض رأى أن التاريخ هو وعاء الجهود البشرية فى الماضى بل هو الماضى نفى الماضى .

والبعض الآخر أشار إلى المعنى الباطنى فرأى أن التاريخ هو محتوى الخبرة البشرية والعلم الخاص بجهودها، ويستهدف الإجابة على الأسئلة التى تتعلق بجهود البشرية الماضية وتستهدف منها جهود المستقبل، فالتاريخ يتناول أمة من الأمم بالتنقيب في طوايا فكرها ومدى ارتباط ذلك الفكر باللغيا والحياة ثمم اتصاله بسيرة الإنسان في الأرض وجهوده المتصلة لرفع شأنه اقتصادياً وعلمياً وفكرياً ومدى ارتباط ماضى الأمم محاضرها ومستقبلها، فالتاريخ يشمل الماضى و الحاضر والمستقبل معاً، وعندما يمدرس الإنسان الماضى فإنه في الوقت نقسه يمدرس الحاضر والمستقبل، ويجمع المعض بين الظاهر والباطن للتاريخ، فيشير إلى أن التاريخ هو أحداث الماضى في جميع الجالات، السياسية والاقتصادية والعلمية، ويتعلم المرء منه أن لكل زمان ومكان ظروف وأفكاره

وقيمه وأساليبه فى التفكير والعمل، وأن الجنس البشرى فى تطوره عبر العصور التاريخية قد أدخل تعديلات جوهرية على أساليبه ووسائله فى مواجهة المشكلات فدراسة وقـائع وأحداث التاريخ واستكشاف العلاقات بينها توقف المرء على جذور المشكلات الحاضرة وتزيد من فهمه لها (۱۰).

والتأريخ قد بدأ يظهر إلى الوجود في صورة بدائية أولية منذ أخذ الإنسان البدائي يقص قصص أسلافه محتزجة بأساطيره ومعتقداته، وقد أخذ التعبير عن الموضوعات والأحداث يتدرج مختلطاً بالرسم والنقش على الحجر، ومع التطور أخذت عملية التأريخ صورة الكتابة والتدوين وشملت الموضوعات المختلفة للمجتمع، ولمذا فإن التداريخ هو المرآة أو السجل أو الكتاب الشامل الذي يقدم للمجتمع الواتاً من الأحداث الماضية، وفنوناً من الأعدار والأراه، وطرقاً لمعالجة المشكلات في الماضي، وصنوفاً من الأعمال والآثار.

وبالنسبة إلى الأحداث والوقائع التى تؤرخ وتؤثر فى حركة التاريخ، فهناك اتجاهان الأول: يرى موضوعات التاريخ قد تركزت فى سير وأعمال القادة والزعماء والملوك فى عصورهم من زوايا عليدة كالسيرة الذاتية وكيفية حصولهم على السلطة بالتوريث أو الحروب أو المؤامرات، ونسب هؤلاء وآبائهم وأجدادهم وزوجاتهم وأولادهم، والمعارك التى خاضوها، و المعاهدات والاتفاقات السياسية التى عقدوها، والأعمال التى أنجزوها فى العمارة والفنون، أما عجالات الأدب والثقافة والعلم فإنها ذات طبيعة تاريخية ذاتية، لا تمتمد على عملية التأريخ التى يقوم بها المؤرخ لأن المفكر أو الأديب أو العالم يصنع الفكر - يقصد هنا جميع عجالات اللغة والفلسفة والفكر الاجتماعي....وهكذا- من خلال مؤلفات يُصنع منها العديد من النسخ، وبذلك تحفظ عبر الأجيال المتعاقبة، ولذا تتضمن طبيعة حفظ تاريخية تختلف عن طبيعة الأحداث المسكرية والسياسية وسير الزعماء والقادة التى لا تحفظ إلا من خلال عملية التأريخ التى تتم على يد المؤوخين.

أما الآتجاه الثانى: فيرى أن موضوعات التاريخ وإن كانت مرتكزة على سير وأعمال القادة والملوك إلا إنها لم تهمل تأريخ الأحوال الاجتماعية والحباتية والمبيشية والاقتصادية للشعوب، حتى وإن كانت هناك بعض أوجه النقص فإن المؤرخ يستخدم أساليب ومناهج علمية حديثة لاستكمال هذا التقص، حتى أصبحت الدراسات التاريخية تتخذ خطوات منهج البحث العلمى القائم على الاستقراء غير المباشر والملاحظة والاستنباط والوصول إلى أحكام عكن الاستفادة منها، والأعمال الفكرية تدخل في دائرة

موضوعات التاريخ ولها أسلوب أو طبيعة الحفظ التاريخي الـذاتي، باعتبار تـدوينها فـي مجلداتها الحاصة بها، وبذلك يتـضمن التـاريخ ماضـي المجتمع بجميع مجالاتـه الـسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الفكرية والعلمية.

وهنا نشأ تساؤل ما المرضوعات المؤثرة في حركة التاريخ؟ هل الموضوعات السياسية التي تدور حول أعمال القادة (الشخاص)؟ أم نتاج المجتمع من علم وفكر وثقافة (مجموعة الأمة)؟، يرتبط التاريخ عادة في الأذهبان بشخصيات الزعماء والقيادة العسكريين، ويظهر ذلك بوضوح في التاريخ العربي الإسلامي حتى أن العصور والحقب الزمنية قد سميت باسماء القادة أو الحلفاء وأسرهم أو القاب أنسابهم، وأصبح الحليفة أو القائد في العقلية العربية هو الدولة والدولة هي هذا الشخص، فنجد التاريخ يتحدث عن الدولة الأموية أو العصر الأموى، دولة عبد الملك بن مروان، العصر العباسي أو الدولة العباسية، دولة المنصور، دولة الرشيد الدولة المثمانية...وهكذا، وهذا يعني أن الشخص الموجود في أعلى قمة الهرم السلطوى يمثل الزعامة والبطولة وهو صانع صصره ولولا وجوده ما كان عصره، هذا التمثيل لفكرة الزعيم البطل صانع عصره مرتكز في العقلية العربية عبر تاريخها، فالدولة مُخترلة في هذا الزعيم وأعماله هي التاريخ والدولة.

حقيقة كانت تلك النزعة موجودة فى أوروبا، ولكن بدرجة أقبل بكثير عما عليه المقلية العربية، ولذا استطاع العقل الغربي التخلص من تلك النزعة واقتصرها على الأبطال الحقيقيين كعباقرة أو عظماء قد دخلوا التاريخ بأعمالهم وليس بمجرد اعتلاء السلطة، فنرى على سبيل المثال توماس كارليل (ت ١٨٨١ م) قد صنف فى كتابه مظاهر مفهوم البطرة ليست العسكرية والسياسية إلا إحداها لأن مجالات البطولة كثيرة، منها: العبقرية والعلمية وغنلف الجوانب الحضارية للمجتمع (١١).

مع التطور الحضارى السياسى فى الأنظمة الغربية نحو الديمقراطية والمهموم الحضارى للسلطة واللدولة تلاشت فكرة المطابقة بين الشخص والدولة وبالسال تخلت العقلية الغربية عن فكرة الزعيم والقائد والبطل الملهم المؤله الذى يُسير أحداث الساريخ والذى تدور حوله موضوعات التاريخ، فهؤلاء لا يستطيعون السائير فى الاتجاه العام لأحداث تاريخ المجتمع لأنهم نتاج المجتمع نفسه، فلا مجال لفكرة البطل المعجزة الذى أتى عصر ولولاه لما كان هذا العصر، لأنها فكرة على درجة من السذاجة، ولذا ظهر تيار تحر مقابلاً يشير إلى أن حضارة المجتمع وظروفه هى التى تؤثر فى التاريخ.

يرى هذا التيار أن التاريخ هو الصورة الفكرية التى تقدم فيها الحضارة لنفسها عن ماضيها، والسياسة وأخبار الزعماء والقادة ما هى إلا بجال من مجالات التاريخ والجالات الأخرى لا تقل أهمية عن الجال السياسى والعسكرى، فكثير من العصور قد سُميت بأسماء الاكتشافات والابتكارات العلمية والفكرية مثل عصر التنوير أو النهضة، عصر الآلة البخارية، عصر الكهرباء والبترول، عصر القرة، ذلك لأن الجالات المختلفة التى المتعوب إنتاجهم الفكرى والعلمى هى التى تؤثر تأثيراً قوياً في حركة التاريخ وبالتالى التاريخ، فإن ذلك لا يعنى إقصاء حضارة المجتمع الماضية، فلا يتصور أن السياسة هى أهم مظاهر الحضارة أو أنها أبرز مظاهر النشاط البشرى واكثر فاعلية فى مسار التاريخ، بل إن مظهراً آخر من مظاهر الحضارة قد يمثل الصدارة ومن ثم توجيه التاريخ، بل إن مظهراً آخر من مظاهر الحضارة قد يمثل الصدارة ومن ثم توجيه التاريخ، والتأثير على مساره، كالدين والفكر والعلم والتكنولوجيا أو أى مظهر آخر من مظاهر الخضارة، حيث يجد المؤرخون أنفسهم يؤرخون لهذه المظاهر عثلة في رجاها.

لكن هذا التيار غالى فى تصوره فذهب إلى أن التاريخ الأوروبى قد شكله أفلاطون وأرسطو ومايكل أنجلو ودانتى وكولومبوس ونيوتن وجاليليو وديكارت وفولتير وكانط وماركس وتولستوى وماكس بلانك وفرويد وآينشتاين ورسل وغيرهم ولم يشكله الإسكندر ونابليون وبسمارك وهنار، وكذلك الأمر فى التاريخ الإسلامى، نقد انبثقت الحضارة بمحمد الرسول (كل) وشكلها على كمالم وابين عباس وسعيد بين المسيب والحسن البصرى وأثمة الفقه الأربعة وجعفر الصادق والعلاف والنظام والمحاسبي والمزالى وسيويه والجاحظ وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم والخوارزمى وابن النفيس وابن سينا وابن رشد، ولم يشكلها معاوية أو زياد أو الحجاج أو الوليد - الجبار العنيد -

فى الواقع إن تصور عدم تأثير الزعماء والقادة على مسار الأحداث التاريخية هو تصور خاطئ وكذلك تصور عدم تأثير الشعوب ونتاجها الفكرى والعلمي، فإن الطريقين مؤثران فى حركة التاريخ من جميع الزوايا سواء أكان هذا التأثير بالإيجاب أى التقدم والحضارة والتطور والازدهار أم بالسلب أى التخلف والتدهور والضعف، هذا بجانب أن كلاً منهما مؤثر فى الآخر، لأنه من البدهي أن تشاثر المضاهيم والتصورات الخاصة للمستوى السلطوى، أحياناً بالكل

وأحياناً بالجزء، ويكون التأثير فعالاً في حالة الاقتناع أما في حالة الرفض وعدم الاقتناع، فلا يستطيع المجتمع في أغلب الأحيان إظهار حالة الرفض خوفاً من السلطة، فيخفى الرفض ويُظهر القبول،إما مستفيداً في مستوى الأشخاص وإما ملتمساً عدم بطش السلطة، ويتكون من خلال تلك الحالة هوة وفجوة بين الظاهرة والباطن فينشأ صراعاً بينهما عما يؤدى إلى عقلية جمعية مشتتة، ويقبل بذلك تأثير الشعوب في العملية النهضوية المخضارية المؤثرة في حركة التاريخ إلا في الحالات القصوى للصراع بين السلطة والشعب عا يفرز الانقلابات والثورات، ويعامة لا يمكن إنكار ذلك التأثر والعقل الجمعى ككل يشمل المستوين السلطوى والشعبي.

ويمكن الاستدلال على ذلك من تاريخ المنطلق الأصاسى للمستوى السلطوى فى أسلوب حكم المجتمع العربى وتأثيره فى فكر المستوى الشعبى، وعلى سبيل المثال لا الحصر: فى فترة الدولة الأموية كان الحكام الأمويون يفيضلون مقولة الجبر ويرفضون مقولة الاختيار والحرية، وتعنى مقولة الجبر أن الإنسان بجبر فى جميع أحواله فهو كالريشة المعلقة فى الهواء إن تحرك تحركت وإن سكن سكنت، وذلك لتبريس أفعالهم وقراراتهم، المعتبار ذلك التبرير فى ضوه أنهم بجبرون على هذه الأفعال ولا يستطيع الشعب الاعتراض لأن مقولة الجبر مُغلقة بالطابع الدينى، فهم بجبرون على أن يكونوا خلفاء، يفعلون ما يفعلون ولاعتراض، والشعب بجبر على أن يكون شعباً وهم حكامه ولاعتراض، لأن أى اعتراض يكون اعتراضاً على المشيئة الإلهية لأنهم استشهدوا بالآيات التى يفيد ظاهرها الجبر كثوله تعالى ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلّا أَن يَشَاءَ اللّهُ رَبُ الْمَالَمِينَ﴾ التكوير: ٢٩، وأهملوا الآيات التى يفيد ظاهرها الاختيار مشل قوله تعالى ﴿فَمَن شَاء فَلْيَكُمُن ﴾ الكهف: ٢٩.

ظهرت النزعة الجبرية في المستوى الفكرى الثقافي والشعبي آنذاك، تبلورت فكرياً في فرقة أو مذهب الجبرية، وكان شيخ الجبرية هو الجهم بن صنفوان (ت ١٢٩ هـ)، وهذا المذهب يعتبر كل حوادث الحياة الإنسانية مثبتة قبل وقوعها أو حدوثها ولا يمكن لأية قوة مهما عظمت أن تمنع هذا الحدوث، وبذلك تتنفى كل فعالية للحرية الإنسانية، أثرت تلك النزعة في الثقافة العربية على الرغم من خروج تفسير الجبرية عن معنى الأية الصحيح، فالآية الكرية تفسر في ضوه ما قبلها وما بعدها لكي يتضح المعنى المقصود، يقول عز وجل ﴿إِنْ هُوَ إِنَّا ذِكْرٌ لَلْعَالِينَ (٢٧) لِمَن شاء

مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ (١٨) ﴾ التكوير: ٢٧-٢٩، أى ما القرآن إلا تذكير وموعظة لمن أراد منكم -أى من عباد - أن يستقيم ويتحرى الحق والصواب، وما تشاءون شيئاً إلا أن يشاء الله رب العالمين بتوفيق منه وهداية لمن أراد الاستقامة.

وعندما ضعفت سلطة الدولة الأموية ظهرت مقولة الاختيار كرد فعل لمقولة الجبر وذلك في المستوى الفكري، والتي تذهب إلى نقد مفهوم الجبر باعتبار إنه إن كان هناك جبر فلا قيمة للفعل الإنساني، إذ كيف يتسسق الجبر مع التكليف والشواب والعقاب والحث على الأفعال الخيرة والنهى عن الأفعال المذعومة؟ كيف يعذب الفاسق أو الكافر إن كان مجراً على فسقه وكفره؟ فإن ذلك يتنافى مع العدل الإلهى. نشأت فرقة القدرية آخذة على بعض خلفاه بنى أمية ظلمهم وجورهم وأفعالهم، وعندما انقضى حكم الأمويين ونشأت الدولة العباسية تبنى الخلفاه مقولة الحرية لتبيان مساوئ الحكم الأموى فازدهرت آراء المعتزلة و نزعتهم العقلية (١٠).

ومثال آخر يوضح مسألة التأثير المتبادل بين السلطة والفكر الجمعي للمجتمع، وإن كان التأثير السلطوى أقوى، حيث يظهر التأثير المجتمعي عند خالفة الأراء السلطوية في أوقات ضعفها وتشتنها، فعندما ضعفت الدولة العثمانية وتكررت الهزائم منذ آواخر القرن الثامن عشر، ظهرت مجموعة من الرواد للفكر الحديث تطالب بضرورة التغيير والإصلاح و التجديد في أواسط القرن الناسع عشر وتدعوا للشورى واللمتور واللحوة للأخذ بأسباب العلوم الحديثة، وللتجديد الأدبى والفكرى، خاصة بعد اطلاعهم وانفتاحهم على نهضة الغرب أشال: محمود شكرى الألومسي(ت ١٨٥٣م) ورفاعة الطهطاوى (ت١٨٧٣م) وعلى مبارك (ت١٨٩٣م) وعمود سامى البارودى (ت ١٩٠٤م) وغيرهم، عا أدى إلى ظهور الكثير من الحركات السياسية الإصلاحية أثرت على انفصال الأقطار العربية عن الدولة العثمانية، حقيقة كان للتدخل الأجنبي – كالإنجليز – أثر كبير في مساعدة تلك الحركات، ولكن لا يعنى ذلك نفى العامل الفكرى وأشره في الوعى العام للمجتمع.

ونموذج آخر بمثل تأثير القرار السلطوى فى حركة تاريخ المجتمع العربى، ففى أوائل القرن العشرين اتخذت الأقطار العربية بعد انفصالها عن الدولة العثمانية النظام الاقتصادى السياسى للدول الغربية والتى هى بطبيعة الحال أكثر قوة وتقدماً، حيث تبلور فى النظام الراسمالي وسار العقل الجمعى العربى فى ذلك المسار معتنقاً له، وفى أواسط

القرن نفسه اتخذت السلطة في بعض الدول العربية قراراً بتغيير ذلك النظام إلى النظام . الإشتراكي- بصرف النظر عن اسباب ذلك القرار- فتغير تبعاً لذلك اعتباق العقل الجمعن العربي من النقيض إلى التقيض في فترة وجيزة جداً، من الرأسمالية إلى الاشتراكية في الدول التي اتخذت منه نظاماً اقتصادياً لها.

تغيرت آراء وأفكار تلك الشعوب في جيع مستوياتها العامة والصفوة - أى متقفيها - ويالطبع طبقة المتفعين، ومن كان يشيد بالنظام الرأسمالي بالأمس أصبح يشيد بالنظام الاشتراكي - دون وعي -، وذهبت تلك الشعوب إلى إصباغ مفهوم الاشتراكية بالصبغة القومية والدينية، حيث ادعى عقلها أن هناك اشتراكية عربية وأنها مؤمنة وأخذ ببحث عن مواقف للصحابة تعبر عن الأفكار الأخلاقية من إيثار وتسامح والتي لا علاقة لها من قرب أو بعيد بالاشتراكية حتى يستنبط منها أن هناك اشتراكية في الإسلام، وبجانب ذلك الأحاديث والآيات التي تشير إلى الصدقة والزكاة وما من ذلك من التنظيمات الموجودة في الدين لإظهار اشتراكية إسلامية عربية.

أهمل عقل تلك الشعوب في الوقت نفسه الذي حاول فيه أن يبحث عن اشسراكية دينية، الآيات والآحاديث ومواقف الصحابة وكذلك الرسول (ش) التي لا تهدم الملكية الحاصة أو حرية الفرد الغني في تشغيل الفرد الآخر كأجير بشرط إعطاء هذا الأجير حقه، وأهمل أيضاً مسألة الثراء كبسط المرزق وحرية التجارة الفردية، وعندما انهار المذهب الإشتراكي صارع هذا العقل الجمعي لتلك الشعوب في نفس ما حاول إثباته عن الاشتراكية وآمن بالنظام السلطوى الجديد الذي تبني نظام الرأسمالية.

والأمثلة السابقة تشير إلى تأثير العقل السلطوى في العقل الجمعى العربي، وهذا التأثير يكون أقوى وأسرع في حركة تاريخ المجتمعات - العربية على الأخص- من تـأثير العقل الجمعي للمجتمع، فعلى الرغم من ظهور المفكرين والمثقفين في تباريخ المجتمعات العربية إلا أن آرائهم وأعمالهم الفكرية لا يأخذها العقل السلطوى بعين الاعتبار، وإن كان فيها ما يخالف فتحرق تلك الأعمال وينف صاحبها أو يسجن أو يعدم والأمثلة كثيرة في التباريخ العربي القديم و الحديث، منذ وبعمائة عام تقريباً - غيرت طابع العصر أو واختراعات واكتشافات عربية حديثة - منذ وبعمائة عام تقريباً - غيرت طابع العصر أو حركة التاريخ كما حدث في أوروبا، والاستدلال بالنماذج العربية التي عاشت في

المجتمع الأوروبي هو استدلال خاطئ لأن العقول- من المنظور العلمي- هي وليدة تلـك المجتمعات وليست وليدة المجتمعات العربية.

لقد أخطأ كتاب فلسفة التاريخ - العرب - عندما استمانوا بنظريات الفلاسفة الأوروبيين التي رأت أن العقل المجتمعي بما ينتجه من ثقافة وعلم وفكر هو الدى يسير حركة التاريخ، ذلك لأن فلاسفة الغرب قد استنجوا تلك النظريات من خلال تاريخ الشعوب الأوروبية والتي تختلف طبيعة بيتها وثقافتها اختلافاً كبيراً عن طبيعة البيئة التاريخية للمجتمعات العربية، استمان العقل العربي بتلك النظريات فقصلها عن بيشها وأدائها وذهب يطبقها على طبيعة مجتمع مختلفة، والدليل على ذلك أن نظريات كل من ماركس وانجلز وكيز وآينشتاين واديسون والكثير من أشالهم قد النرت تاثيراً فعالاً في حركة التاريخ الأوروبي، كل في مجاله، ولم تؤثر آراء ابن رشد والغزلل والطهطاوي وأحمد لطفى السيد في حركة تاريخ الجزيع الغربي بقدر ما أثرت آراء الخلفاء والزعماء وحلفائهم.

حقيقة كانت هناك فترات فى التاريخ الأوروبى تسيره الزعماء والأبطال، وفى مقابله فترات أخرى قد سيرتها حضارة وإنتاج الشعوب الأوروبية، ولهذا يمكن القول بأن هناك حركة ديالكتية جدلية بين نتاج الشعوب الأوروبية والسلطة أو الزعامة عبر التاريخ الأوروبي، تلك الجدلية هى التى صنعت وسيرت التاريخ فى المجتمعات الأوروبية، وهذه الجدلية نتصف بالضعف الشديد فى تاريخ المجتمعات العربية منذ نشأته إلى الآن، ومن هذا المنطلق فإن الجانب السلطوى هو القوة الكبرى فى تحريك التاريخ العربي.

وعلى أية حال فإن موضوعات التاريخ وجالاته غتلفة، توحدها هوية وتضاعلات المجتمع والفترة الزمنية المؤرخ لها، في الجال السياسي والاقتصادي، والجال الثقافي الفكري صواء كان مصبوغاً بالدين أم بالعقل الجمرة، ويرتبط مع الجال الفكري الجال العلمي الحلام الطبيعية والإبتكارات، والجال الاجتماعي الحياتي للمجتمع وتنظيماته، كل هذه الجالات تمثل مضمون التاريخ ومادته، أما كيفية الاستفادة من هذا المضمون فهي لا تمثل المضمون نفسه ولكن تمثل مضمون الخاضر، وإن كان مضمون التاريخ ومادته تشمل الأحداث السياسية والفكرية بجميع جوانبها في الماضي، فما الفرق بين كل من التاريخ والثراث، فالتاريخ يحتري على مضمون التاريخ والثراث، فالتاريخ يحتري على مضمون التراث نفسه.

عندما نتحدث عن التراث نتطرق إلى أفعال وأقوال الخلفاء والمنظور السياسي، إما في ضوء الاستدلال على صحة رأى ما في الزمن الحاضر أو في معرض التفاخر والمباهاة بالماضى - كمادة العقل العربى -، وتطرق أيضاً إلى آراه واقوال العلماه والمفكرين فى المجالات الثقافية المختلفة مثل: اللغة والأدب والشعر والفكر والفلسفة والعلوم الطبيعية كالطب وغيره، وعندما نتحدث عن التباريخ نتطرق إلى الموضوعات نفسها، إذن فالملوضوعات المكونة لمضمون كل من التراث والتاريخ واحدة، فلماذا فرق العقل العربى المعاصر بينهما؟ وما أساس أو معيار تلك التفرقة؟ وهل قامت تلك التفرقة على أساس علمى منطقى؟ أم هى وهمية مفتعلة؟

## ٢- تراث واحد أم أكثر ؟

من الواضح أن الخطاب العربي المعاصر عندما يتحدث عن التراث يظهر فيه الجانب النفسى بوضوح في إشارته عن التراث بأنه "الوجدان الكامن في كياننا أو مخزون في الوجدان"، أو "أننا عملك ثروة طائلة لا يملك مثلها باقى المجتمعات متمثلة في التراث"،أو مخمن نملك التراث والغرب ليس لديه مثله، إن تحسكنا به وتفاعلنا معه مستقدم ونتضوق على الغرب ومشكلاتنا تحل وما نحن فيه الآن إنما يرجع إلى عدم التمسك بالتراث"، وهذه الإشارات تصور التراث على أنه شي آخر مختلف عن التاريخ ومن جانب آخر تعبر عنه يمنظور ميتافيزيقي يوتوبي في كثير من الأحيان وكأنه الأداة السحرية التي إن استعملناها مستطور ونتقدم وجميع مشكلاتنا سوف تكون في حكم العدم.

هذه الحالة النفسية تظهر دائماً في معرض المقارنة مع الآخر - الحضارة الغربية-، حتى يكون لدينا في الماضي كما لدى الغرب في الحاضر، ولا تستقر الحالة النفسية عند هذا الحد، بل تذهب إلى أبعد من ذلك من خلال مفاضلة الماضي العربي على الحاضر الغربي، وتلك الحالة ناشئة من الإحساس باختلاف المستويات بين الآنا و الآخر في جميع المجالات في الحاضر، ويُستج هذا الإحساس صراعاً نفسياً واضطراباً في الآنا الهووى العربي، وأصبحت مسألة تقديس التراث بمثابة ميكانيزم دفاعي لتخفيف حدة التوتر الناجة عن مواقف المقارنة بين الآنا والآخر.

كما يظهر فى الخطاب العربي عند تعرضها لمفهوم التراث فكرة إقساء الآخر واستبعاده، سواء أكان هذا الآخر فى فترة ما قبل الإسلام أم من دين غير الإسلام بعد المستبعادات الإسلامية، ولتوضيح تلك الفكرة نأخذ بعض من الأمثلة منها: أن الإسلام عندما دخل مصر كان بها تاريخاً متمثلاً فى التنظيمات الإدارية والاقتصادية والحياتية وأيضاً العلوم الطبيعية كالهندمة المعمارية مثلاً، لم يهدم الإسلام تلك التنظيمات ولكن

أدخل في الاقتصاد مفهوم الزكاة والجزية وكذلك الحراج الذي أدخله عمر بـن الخطاب (هذ) في فترة خلافته وسارت عليه المنظومة الاقتصادية فيما بعد، والأساس الذي غيره الإسلام في المجتمع هو العقيدة الدينية وتكاليفها وأوامرها ونواهيها، تفاعل المصريون مع الديانة الإسلامية بجانب الديانة المسيحية بما لها من تاريخ طويل في مصر يقدر بعدة قرون، وكذلك الآراء والأفكار الرومانية التي تأثر بها المجتمع المصرى، كمل هذا شكل وبلور تاريخ ذلك المجتمع في جميم بجالاته.

وعلى سبيل المثال أيضاً في منطقة الشام والعراق كانت هناك حضارات وثقافات عثلث في الحضارة البابلية والأشورية، وكذلك أثر الدولة الرومانية والديانة المسيحية بما له من تنظيمات إدارية واقتصادية وحياتية وعلوم الطبيعة والطب والهنامسة، وأيضاً لم يهدم الإسلام تلك التنظيمات بل اقتبس منها عمر بن الخطاب فكرة الدواوين من الروم، تفاعل أهمل الشام والعراق وفلسطين والأردن مع الإسلام بجانب الذين احتفظوا بدياناتهم من مسيحية ويهودية، مكملين مسيرة تلك الأقطار حتى أصبح كل ذلك تباريخ تلك المجتمعات العربية اليوم.

وفى الخطاب العربي يُعبر مفهوم التراث عن الموروث الفكرى للمجتمع الذى تراكم بفعل جهود الأجيال السابقة، وتارة أخرى يُعبر عن كافة ما تركه السابقون من علوم ومعارف ومبان وفنون وغير ذلك، باعتبار هذا الموروث عنداً فى الحاضر عبر المفاهيم والتصورات العامة فى المجتمع، فالبعض يرى فيه الموروث الفكرى الثقافي والبعض الآخريرى فيه كل بجالات الموروث، ولكن سواء أكان الثقافي أم جميع المجالات، ألم يشارك فى ذلك الموروث المجتسبات الأخرى غير العربية وأيضاً غير الإسلامية من أهل المجتمع العربي من المسيحيين؟ وكذلك أهل الأقطار قبل دخول الإسلامية من أهل المجتمع العربي من المسيحيين؟ وكذلك أهل الأقطار قبل دخول الرسلام؛ فلماذا تم إقصاء أهل المجتمع العربي من غير المسلمين من ذلك الموروث على الرغم من مشاركاتهم فيه؟

استبعد الخطاب العربي عن التراث كل ما هو غير إسلامي، وأدخل عنصرين فقط في الخطاب، عنصر القومية العربية وعنصر الدين الإسلامي، يستخدم الخطاب عنصر القومية العربية، عندما يتحدث عن الجال السياسي والفتوحات والانتصارات العسكرية وينصب كل هذا حول مفهوم السلطة، ففي معرض الحديث التاريخي عن السلطة يستخدم القومية العربية، وعندما يتطرق إلى فترة الدولة العثمانية التركية يشير إليها في

ضوء إنها احتلال تركى، على الرغم من أن ذلك الهيكل التنظيمى السياسى هو الذى كان موجوداً فى تلك الحقبة والذى يتبلور فى شكل الحلافة الإسلامية بـصـرف النظـر عـن القومية، وهذا ما أنتج صراعاً أو تنازعاً بين دلالتبى القومية والحلافة الإسلامية والـذى ستتطرق له فى الفصل القادم.

ويستخدم الخطاب العنصر الثانى (الإسلامى) عندما يتحدث عن الموروث الفكرى في اللغة والآدب والفكر والعلوم الطبيعية، ويرجع ذلك إلى أن معظم المساهمين في ذلك الموروث من الشعوب الإسلامية غير العربية كالفرس والخراسانيين والآتراك وعلى مبيل المثال: من النحويين واللغويين: يونس بن حبيب (اعجمي الأصل، توفي ١٩٧٣ هـ)، وأبو سعيد السيرافي، وسبيويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (فارسى الأصل، ت ١٩٧٩هـ)، وأبو سعيد السيرافي، الحسن بن عبد الله بن المرزبان (فارسى، ت ٣٦ههـ)، وغيرهم، ومن المفكرين والفلامفة: الفارايي، أبو نصر محمد بن طرخان (تركى الأصل، ت ٣٣٩هه)، وابن سينا، أبو الحسن بن عبد الله (خرساني، ت ٢٤٨هه)، وأبو حامد الغزالي الطوسي (فارسي الأصل، ت ٥٠٥هه)، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (قرطبة، ت ٥٩٥هه) الأصل، ت ٥٠هها)، العرام الطبيعية: ابن البيطار (من الأندلس وتوفي بدمشق ٦٤٦هه)، وداود بن عمر الأنطاكي، والإدريسي القرطبي وأبو القاسم الزهراوي القرطبي وغيرهم.

وليس معنى ذلك عدم دخول العنصر العربى فى الموروث الفكرى، ولكن يعنى هذا بُعد الخطاب العربى لهذا المروث عن الموضوعية والمعيار العلمى للتفوقة بين التاريخ والتراث، ومن الملاحظ أنه عند التعرض لمسألة الموروث المادى والتقافى للدول العربية الحالية الذى أنتج قبل الفتوحات الإسلامية فإنه يُدخلها من باب التاريخ والأثار وليس من باب الراث كله كتفاعل فى مستوى التاثير والتاثر.

أصبح بجانب عنصرى القومية والإسلام عنصر ثالث وهو التداريخ والآثدار، أتى الحقاب العربي للموروث أو التراث ذات تداخل معرفي وخلط أبستمولوجي، تدارة يستخدم الصبغة القومية العربية في الجانب السياسي، وتارة الصبغة اللدينية الإسلامية في الجانب الفكري والثقافي وتارة يحيل الأمر إلى مجال التاريخ والآثار لإقصاء ما هو غير إسلامي أو عربي، وكان مفهوم التاريخ مقابل أو غتلف عن مفهوم التراث وداخل دلالة الناث نفسها تضارب بين دلالة القومية ودلالة الإسلامية.

وما سبق يمكن القول أن التفرقة بين دلالتي التراث والتاريخ لا تقوم على أساس منطقى أو معيار علمى، بل هى تفرقة مفتعلة، وكما سبقت الإشارة إليه إنحا ترجع أسباب تلك التفرقة إلى الفارق الواضح فى التطور والتحضر بين الجتمع الغربى والجتمع العربى منذ عصر النهضة الأوروبية، فظهرت لفظة التراث حديثاً لأنها تعبر عن انتقال الملكية من السلف إلى الخلف، فيكون لدى العقل العربى ما يملكه الأن، والمذى ورثه من أسلافه ليضمه أمام ما يملكه العقل الغربى فى الوقت الحاضر.

وكانت لفظة التراك بدلاً من التاريخ لأن لفظة التراث تحتوى على عنصر الملكية اكثر من لفظة التاريخ وبها العنصر الزمنى ايضاً، ولذلك تقبل حمدة اضطراب المشاعر والأحاسيس الناجة عن الفارق بين الوضع العربى والوضع الأوروبي، تلك المشاعر الكامنة في ذات الهوية العربية، وأيضاً لوفع مفهوم ودلالة القومية العربية لوضعها أمام دلالة الخلافة العثمانية في صراع القومية والإسلامية بصدد السلطة.

ونود هذا الإشارة إلى أن العقل الغربي حديثاً لم يغتمل مثل تلك التفرقة، ولم يتخذ موقفاً فاصلاً بين ما قبل المسيحية وادخله من باب التاريخ وما بعد المسيحية ادخله من باب التاريخ وما بعد المسيحية ادخله من باب التراث، فقد تعامل العقل الغربي مع ماضيه بأكمله من باب التاريخ، ولم يستبعد آراء ما قبل المسيحية، بل استبعد الآراء والأفكار غير المنطقية أو العقلية أو العلمية وأبقى على ما هو مفيد ومنتج وصحيح منطقياً، ولم يدخل العقل الغربي في دائرة الصراع بين التاريخ والمعاصرة، فبدلاً من أن يتساءل كيف نتعامل مع التاريخ أو المتراث؟، نظر إلى مشاكله الحالية وكيفية تطوير حلولاً لما وفقاً للعلم والعقل والمنطق، أما العقل العربي فلدخل في صراع مع ذاته، هذا الصراع الذي لم يقدم صوى السير في دائرة مفرغة، بدلاً من النظر إلى الماضي ويتسائل كيف نتعامل مع الخاضر وكيفية تقديم حلولاً لمشاكله، أخذ ينظر إلى الماضي ويتسائل كيف نتعامل مع التراث؟ فوضع أمام المشكلات الحالية المعاصرة مشكلة اخرى تدور حول التعامل مع التراث، وهذا يوضح عكسية نمطية التفكير بين العقلين العربي والأوروبي.

## ثَانيا: إشْكالية الأصالة والتجديد بين المنطق والأوهام

لا يُقصد بمصطلح المنطق في هذا المقام المنطق الأرسطوطاليسي الذي نظمه أرسطو (ت٣٢٢ ق.م)، ولكن يُقصد به النمط الفكرى الذي يتسم بالمقلانية الموضوعية البعيدة عن التعصب الانفعالي العرقي والمذهبي، هذا النمط المتميز بالمنهجية العلمية الصحيحة الخالية من المتناقضات الفكرية، وهو -- أي النمط الفكرى المنطقي- يسير وقتي القانون

الطبيعى الذى هو قانون غير مكتوب لم يضعه الإنسان، خلقت التصورات والمسلمات البديهية الأولية بناه عليه، ويتضمن مقولات عجردة عقلية كالعدل المطلق والحير، المسلمات التي جُبل عليها العقل البشرى، والتي لا تقبل حكم الصواب والخطأ لذاتها، فلا يمكن أن يقال أن العدل خطأ أو الحكم الموضوعي خطأ، وكذلك بقية المقولات العقلية الجردة، فهي مسلمات فكرية وعقلية مطلقة.

لكن يمكن للإرادة الإنسانية خالفة تلك المقرولات المقلية المتضمة في القانون الطبيعي، مثال ذلك: كمن يحكم في موضوع أو مسألة ما يمنهجية انفعالية بعيدة عن الحقيقة والعدل، أو من يقف تجاه موضوع ما صن خلال ميوله وعواطفه الشخصية، ومكنا فإن صور خالفة المقولات العقلية المنطقية كثيرة، وبذلك يمكن للعقل البشرى أن يسير عكس اتجاه القانون الطبيعي، وبالطبع في تلك اللحظة تأتي التناجع غير حقيقية ووهمية، لأنها نتاج مقدمات تتصف بعدم الموضوعة والمتفكير التعصبي الانفعالي، والتيجة بالضرورة تتبع المقدمات، فالقانون الطبيعي غير حتمي ولكنه ملزم من خلال نتاج طرق التذكير التي تسير وفقه.

ولكى تأتى نتاتج عرض وتحليل إشكالية الأصالة والتجديد متصفة بالموضوعية العلمية الحقيقية البناءة لابد أن يتخذ التحليل المنهجية العقلية المنطقية البعيدة عن التعصب العرقي والمذهبي، لقد ظهرت إشكالية الأصالة والتجديد، في ضوء الإجابة عن كيفية التعامل مع آراء القدماء أي التراث، وذلك في مقابل ما انتجه الغرب من حضارة فكرية ومادية معاصرة، وأيضاً في ضوء البحث عن كيفية الارتقاء بالهوية العربية وتطورها، وكذلك في معرض التساؤل عن المستوى الفكرى والعلمي للمجتمعات العربية المعاصرة بالنسبة للمستوى الحضاري الغربي.

أنتج الاستفسار عن كيفية التعامل مع التراث ثلاثة تيارات متنازعة، تيار يشير إلى أخذ كل ما يحتويه التراث من آراه وأفكار ومجالات متعددة وتطبيقه في الوقت السراهن، وتيار آخو أشار إلى رفض التراث وإقصائه، وتيار يحاول جاهداً التوفيق بين آراه الأقدمين وبين الأفكار والنظريات المعاصرة، وهذا التيار طرح مسألة الأصالة والتجديد من حيث أن التراث هو المعبر عن الأصالة ولا بد من المغوص فيه وفهمه والانطلاق منه إلى الحداثة والمعاصرة والتجديد، كل تيار منهم من المفترض أن يكون حلاً مقترحاً، ولكن في الواقع بدلاً من أن يكون حلاً أصبح هو نفسه إشكالاً، فاتت التيارات الثلاثة بإشكالات

وليست بحلول، فالمشكلة الأساسية تدور فى إطار كيفية النهـوض بالهويـة العربيـة من وضعها الراهن، وبتلك التيارات الثلاثة أصبح لدى الهويـة أربعـة إشـكالات، الأساسـى وهو كيفية النهوض والتيارات التى من المفترض أن تكون حلولاً ولكنها عبرت فى واقع الأمر عن إشكالات أضيفت للإشكال الأساسى.

انطلق التيار الأول من تقديس آراء الأقدمين (التراث)، مزايداً معظماً لما خالطاً بين ما معرفي بين الفكر المجرد( النظرية) وبين ما هو مقدس وما هو غير مقدس، لديه تداخل معرفي بين الفكر المجرد( النظرية) وبين الواقع ( التطبيق)، أي الأحداث والوقائع التاريخية التي حدثت في الماضي في عهد التابعين وتابعي التابعين وأيضاً العصور المتالية، تمسك أصحاب هذا الاتجاه بهذه الوقائع وجميع الأحداث والأقوال والآراء واعتبروها صالحة في كل زمان ومكنان، وكانها هي نفسها الفكر الكلي طارحاً الظروف والملابسات الخاصة بها، على الرغم من أن آراء الأقدمين التي اتخذت بصدد تلك الأحداث والوقائع إن كانت تصلح في عصرها فليس من الضروري أن تكون صالحة في المصور التي تليها.

ويشير هذا الاتجاه إلى أن سبب تدهور العقل العربي إنما يرجع إلى بعده عن آراه الأقدمين أو التراث، وذهب أصحابه إلى التمسك بالقشور دون المضمون، وغلب على خطابهم طابع الحماس الشعرى والخطابي في تعامله مع ظاهرة العلم في التراث، فهو تما أن الاتجاه- يتعامل مع آراه الأقدمين بالتقديس والمبالغة، وكان جميع ما ورد في آرائهم هو عبارة عن حلول لكل المشكلات المعاصرة، وأن القدماء قد قالوا الكلمة الفصل في كل شئ، الفكر والثقافة و الطب وعلوم الطبيعة والرياضيات وعلم المناهج والسياسة والاقتصاد، وهذا الاتجاه يتسم بالتعالى والادعاء الحضاري حيناً و بجهل التطور وعوامله الديناميكية التاريخية حيناً آخر.

هذا ويتسم أيضاً بالصبغة العدائية للفكر النقدى الموجه لآراء الأقدمين فى ضوء اتهامه للفكر النقدى بالولاء لأعداء العرب والإسلام الذين ينكرون أى دور ريادى للعلماء العرب فى تاريخ العلم الإنسانى، من خلال رؤيتهم بأن هؤلاء العلماء كانوا مجرد مترجين ناقلين شارحين مكررين للفكر اليونانى - أرسطو على الأخص<sup>(\*)</sup> - بالإضافة إلى أن معظم العلماء والمفكرين لم يكونوا من العرب، بل كانوا من العجم المسلمين إيان

<sup>(\*)</sup> قارد بين آراء وفلسفة أرسطو والكندى والفارابي وابن سينا وابن رشد في إثبات الوجود الإلهمي والنفس الإنسانية والطبيمة ومراتب الموجودات.

الحضارة الإسلامية، ولذا سميت حضارة إسلامية وليست عربية، ولـذلك يتهمهم هـذا الاتجاه بالعداء التراثي وإنكار روح الوطئية العربية إلى آخر تلك الاتهامات التي يبرع فيها العقل العربي بعامة.

غلط أصحاب هذا الاتجاه بين الدين وآراء الأقدمين (التراث) خلطاً معرفياً، وكأن الموروث هو استمرار للدين، فقد موه كله، معتبرين أنه ليس أمامنا سوى أن نغرف من بحيرة الماضى السحرية لحل مشكلات الحاضر، ويربطون بشكل ميكانيكي تعسفى بين الماضى والحاضر، فما كان في الماضى فهو حلال وأي شيء حادث فهو حرام طالما أنه لم يوجد في الماضى من باب "كل بدعة ضلالة"، غير مفرقين بين الموضوعات الدينية الفقهية وغير الفقهية، على الرغم من أن المقصود بموضوع "البدعة" هو إدخال تغيير أو تبديل في أصول الدين الإسلامي وتكاليفه من حيث الأركان الحمسة، وليس جميع موضوعات الحياة الإنسانية ومتغيراتها، "يقفز أصحاب هذا الاتجاه حقية تطورية تفاعلية تقرب إلى أكثر من عشرة قرون، ولا جديد تحت الشمس مع إغفال كل التغييرات المائلة في أساليب الحياة وغطها الفكري وتطوراتها التكنولوجية والتصورية للمفاهيم الاجتماعية". (11)

إنهم وإن انتقدوا المستشرقين أمثال بروكلمان وماسينيون وهاميلتون جيب وولفنسون، فإنهم تناسوا أن هؤلاء هم الذين أظهروا لنا في العصر الحديث المعاصر تلك المخطوطات الإسلامية وقاموا بدراستها وتحقيقها ونشرها وتحويلها من غطوطات مهملة عبر قرون طويلة في الجتمعات العربية أضعناها نحن بإهمالنا، إن معظم البتراث الذي يتشلق به هؤلاء قد اكتشفه المستشرقين وليس أصحاب هذا الاتجاه، وعلى الرغم من ذلك قد وجهوا التهم للمستشرقين وأنكروا جهد الكثير من هؤلاء في تعريفنا بتراثنا، شم يتشدقون بالأخلاق، فهل بعد إنكار جهد الغير عملاً أخلاقياً؟، انتقد هذا الاتجاه المركزية الأوروبية ليضعوا مركزيتهم الشرقية، أخذوا من التراث ما يجلو لهم وتركوا ما لا ينسجم مم اطروحاتهم القوقية.

ويسبب تقديس التراث نشأت ازدواجية في العقل العربي المعاصر بين العقل والحداثة والتطور والمعاصرة وبين العقل والحداثة والتطور والمعاصرة وبين القديم أو الماضي، فالماضي وبالتالي فهي من البدع، أدى هذا إلى توقيف الفكر عند العصر الوسيط، أفكار العصر الوسيط في الحقية المعاصرة، ازدواجية وصراع بين الماضي والحاضر، فهناك العقل والفكر والعلم الذي يعني في الغالب الفكر

الغربي الحديث والمعاصر، وهناك الموروث أو آراء القدماء ويعنى فى الغالب الترات القديم، الفكر والعلم الحديث يأتى من الغرب الحديث والتراث يأتى من التاريخ القديم ويعنى ذلك أن الآخر هو الحديث المعاصر المقدم، وأن الأنا هو التاريخ القديم المتجمد، وبالتالى يصبح التمايز بين القديم والحديث، بين العقل الشرقى والعقل الغربي.

هذا ما دعى أصحاب هذا الاتجاه وغيرهم إلى عاولة إظهار العلم عند العرب وفضلهم على الغرب والتي معظمها تدور حول الإنجاز الحديث للغرب، وكأن الأفكار القديمة -- التي عادة ما كان لما من آثار ومصادر غريبة قديمة -- هى إنجاز علمى معاصر يشكل مبعث فخر الأمة، بدلاً من أن يبحث العقل العربي عن مواطن ضعفه ويقوم على يتقويتها، أخذ يفتش عن الماضى في التراث ليتباهى ويضاخر به ويقلمسه غير مبال بالحاضر، حتى أصبح عقلاً ناظراً للماضى لا علاقة له بالحاضر، وتقديس الماضى هو نتيجة حتمية لإفلاس الحاضر، كما أدى تقديس الماضى إلى جود الفكر والعلم والعقل وأيضاً رفع آراء القدماء إلى مرتبة التقديس، حتى أصبح هناك المدين الأصلى المقدلس المتاسل في تقديس آراء المتدال في تقديس آراء المتاسل في تقديس آراء القدماء في العقلية العربية المعاصرة المتمسكة بتقديس وتعظيم التراث.

وتقديس التراث أو آراء الأقدمين ومواقفهم التي تختص في واقع أمرها بظروف عصرهم يعبر عن حالة الإحساس بالفجوة العلمية والفكرية بشقيها النظرى والتطبيقي بين المجتمعات، أو الهويات الغربية والهوية العربية، وهذه الحالة من القلق والتوتر وعاولة البحث عن هوية وطنية وعن الحلاص من الوضع القائم جعلت التراث في أزمة، وارتبطت النظرة إلى التاريخ التراثي بمقارنة بائسة بين ماضى تاريخي وحاضر مشتت وبين حاضر غربي متقدم، أدى الإحساس والشعور بالفجوة أمام الآخر إلى الفكر المتعصب والمتازم في التعامل مم التاريخ الماضى.

رأى هذا الاتجاه في تقديس الماضى الخدلاص من الأزمات الحاضرة، ولأن من المتعذر في الزمن المعاصر تطبيق تلك الآراء والتي كانت تختص في أغلب الأحيان بظروف عصرها، أخذ أصحاب هذا الاتجاه الأسماء دون المسمى واتجهوا إلى القشور الظاهرية والشكل الظاهري، حتى أصبح التناقض والصراع بين المضمون والصورة أو الظاهر، وكان في الأسماء دون مسماها الخلاص والحلول للمشكلات المعاصرة، وكأن

فيها التقدم والتطور والأخلاق، هذا التناقض والـصراع بـين الظـاهر والمـضمون أدى للى فجوات وتداخلات معرفية في العقل الجمعى العربى المعاصر، كما أدى أيضاً إلى ظهـور تيار فكرى خالف أو مقابل له والذى رفض التراث أو آراء الأقدمين.

ظهر التيار الثانى الرافض لآراء الأقدمين أو الستراث كدرد فعل لآراء التيار الأول المقدس للتراث، متقداً له فى مسألة التقديس التى وصلت إلى درجة اعتبار التراث وكأنه ركن من أركان الإسلام بالرغم من أن حقيقته لا تتعدى كونها آراء الأقدمين النابعة من خلال ظروف عصورهم المختلفة، والدليل على ذلك اختلاف وجهات نظرهم فى كشير من المسائل، ليس فى العصور المختلفة فحسب بل فى العصر الواحد كذلك، وأيضاً كرد فعل لما أفرزه التيار الأول من جمود وتعصب وتداخل معرفى فى المفاهيم.

وهناك عامل آخر أدى إلى ظهور التيار الشانى وإلى صبراعه مع الأول وهو اتجاه الأول إلى اتهام الآراء المخالفة له باتهامات عدة منها: التكفير والفسق والزندقة، ويتبع ذلك بالضرورة العداء للإسلام والمسلمين، ومنها أيضاً: الاتهام بالعلمانية على الرغم من عدم معوفة الأول يمعنى أو مدلول العلمانية أو نشأتها التاريخية والتى ظهرت فى أوروبا تحت دعوة التخلص من سيطرة الكنيسة على الملولة، هذا إلى جانب العامل السلطوى الذي يدعم الاتجاه الأول شريطة أن يكون تحت سيطرته تارة وتارة أخرى يدعم الاتجاه الثانى بالشرط نفسه.

حاول التيار الرافض للتراث إقصاء كل ما ورد من آراء الأقدمين مشيراً إلى أن الك الآراء لا تصلح برمتها للمعاصرة والتطور، فذهب إلى تبنى جميع ما ورد من للعقل الغربي وأخذه على وجه إطلاقه، وأغفل الفارق بين مفهومى النظرية و البنية الاجتماعية المتبلورة من الظروف والمتغيرات الفكرية والسياسية والاقتصادية، فالعادات والتقاليد وأنماط التفكير التى تمشل المقبل الجمعى للمجتمع والذي يمشل بدوره فكر هوية المجتمع، يتأثر كل هذا بالظروف والملابسات المحيطة بم، فتنشأ من خلال تلك البنية نظريات تفسر وتنظم الظواهر المختلفة بجميع مجالتها والتى تتعرض لما بنية المجتمع من تحديات ومتغيرات وملابسات، تتغير تلك النظريات وتتطور لتتناسب مع المتغيرات، تستغنى البنية عن النظريات التى أنتجها وكانت صحيحة لتناسب مع المتغيرات، تستغنى البنية عن المتغيرات المستحدثة، قد تستغنى عن نظرية بالأمس لتنتج نظريات جديدة تتلام والمغيرات المستحدثة، قد تستغنى عن نظرية الأمس برمتها أو تقوم بتنقيتها وتطويرها، إذن فالنظرية عبارة عن انعكاس لهوية

المجتمع في تحدياتها لمواجهة المتغيرات، فهي - أي النظرية - هي عبارة عن تصور علمي منطقي لتفسير ظاهرة ما، أما البنيان الذي أنتج النظرية فهو أساس هوية المجتمع.

ولكل هوية بنيان يختلف عن الهوية الأخرى والنظريات فى الغالب تتبع البنيان المتبع لما، ولكن التيار الرافض للتراث ككل عندما تبنى جميع النظريات الغربية التى أدت إلى حضارة وتقدم الغرب وتطوره، قد فصلها عن بنيان هويتها المنتجة لما، وحاول وضعها كأغوذج فى بنية الهوية العربية، أغفل ذلك الاتجاء ثلاثة مباحث، الأول: اختلاف بنية الهوية العربية عن بنية الهوية الغربية من حيث أغاط التفكير والعادات والتقاليد والوعى العام والأيديولوجيات الفكرية، والثانى: الصلة التى لا تنفك بين النظريات وبنيان الهوية المنتجة له، والثالث: مفهوم البنائية التراكمية للتصورات والمفاهيم العلمية، حيث أن تلك التصورات قد نتجت من خلال سلسلة بنائية تطورية عبر عدة عقود إلى أن وصلت إلى اللحرجة الثقاعلية المساهمة فى عملية النمو والتطور والتقدم.

ولأن هذا التيار قد أغفل تلك الماحث وقام بفصل التيجة (النظرية والتصورات) عن مقدماتها (بنية الموية) عن طريق اقتباس ونقل وتقليد لهذه التصورات وعاولة وضعها في بنية هوية غنافة ليست هي مقدماتها، لم تتنج تلك التصورات والنظريات إلا نتيجة عكسية غنافة عن التاتبج التي أعطتها لمويتها الأصلية، لم تننجح النظريات الغربية في المجتمعات العربية بقدر نجاحها في مجتمعاتها الأصلية، فتج عن ذلك الاحتياج المدائم للهوية الغربية، وعلى سبيل المثال لا الحصر: استعارات الهوية العربية التصورات وانظريات الغربية الخاصة بالعملية التعليمية في جيع مراحل التعليم، والتي في واقع أمرها قد أدت إلى النهوض بالوعي الفكري الغربي و كذلك المستوى العلمي والتعليمي، وعند تطبيقها في الهوية العربية قد أتت بتاتبج عكسية غنافة تماماً عما أتت به في الهوية الغربية، فالمعاريات التعليمية والعلمية في المجتمعات العربية في تدهور مستمر، وتشير إلى ذلك المعايير العالمية الدولية الحديثة لتصنيف الجامعات، حيث أتت جامعات اوروبا وأمريكا واليابان وإصرائيل في المراتب المتقدمة، أما الجامعات العربية التي يبلغ عددها وأمريكا واليابان وإصرائيل في المراتب المتقدمة، أما الجامعات العربية التي يبلغ عددها

وليس الجال العلمى فقط بل الجالات الأخرى، ففي الجال الاقتصادى استعارات الجتمعات العربية التصورات والنظريات الخاصة بالاقتصاد الغربي مع إقساء الظروف

والملابسات وبنية المجتمع التى انتجت تلك النظريات، وكانت نتيجة ذلك، الخلط المرفى والتخبط الفكرى بين من يقف متردداً بصدد فوائد القروض والودائع المصرفية، تارة يحرم جزءاً أو نوعاً منها، وتارة أخرى يرى في جزء آخر تحليلاً وتبريزاً في محاولات للتوفيق بين فوائد الودائع والقروض المصرفية وموقف الأديان من تحريم الرباً حتى اصبحت رؤية المجتمع لمسألة الودائع رؤية مشوشة ضبابية، منهم من يحرمها وآخر لا يسرى فيها تحريماً، وهناك من يجعلها بين الحلال والحرام، وآخرون بجللون جزءاً ويحرمون جزءاً، ولم يقتصر والأمر على القروض المصرفية للافراد بل امتد إلى القروض العامة للدولة مسواء اكانت داخلية أم خارجية. (١٥)

الطريف في الأمر أن هناك مثالاً عكسياً وهو انتقال النظرية من المجتمع العربي إلى المجتمع الأوربي إلى الموري، اقد مسبق القول أن الهوية المجتمع الأوربي، بدلاً من انتقالها من المجتمع الغربي إلى العربية وعلى الأخص التبار الرافض للتراث عندما استعار النظريات الغربية نزعها من بينتها الأصلية، ولذا جاءت التبيجة عكس ما أتت به في مجتمعها، ولكن الغربية في الأمر أنه عندما تتأثر الهوية الغربية بمض الآراء أو الأفكار أو النظريات العربية الموجودة في آراء الاقدمين، لا تزعها من بيتها ولكن تتفهمها وتطورها لتتلاءم مع البنية الغربية، ولا تأخيل النظرية دون دراسة المنظور البنوي لها كما هو الحال عند العقلية العربية المعاصرة.

وهذا المثال يتبلور في الجال الاقتصادي أيضاً، لقد توصل ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) إلى فكرتي المضاعف والمعجل واثرهما في إحداث الرواج الاقتصادي، من خلال تأكيده على أهمية المنافسة الحرة والتوازن الطبيعي للسوق والذي يؤدي إلى الرواج المستمر، ورأى أن زيادة قيم الأعمال إنما تعبر عن زيادة الناتج الكلى، وهي تؤدي إلى زيادة المكاسب أي الدخول، وهي في مجموعها تساوى الدخل الكلى للمجتمع، فيؤدى ذلك إلى زيادة الطلب الكلى الذي يعتمد على طلب أفراد المجتمع من السلع والكماليات، وهذا يستدعى زيادة النشاط الإنتاجى فيزداد الإنفاق في الأسواق وفي الصناعات، ويؤدى هذا إلى زيادة الدخل الكلى للمجتمع مرة أخرى وتكون الزيادة في المرة الثانية أكبر من الأولى، وهكذا تنكرر هذه العملية ويتضاعف الدخل الكلى للمجتمع. (١١)

ورأى ابن خلدون أيضاً أن الخلل الأساسى في النشاط الاقتصادى إنما يرجع بدرجة كبيرة إلى تدخل الدولة في النشاط الإنتاجي والتجارى وهمذا يخرجها عن وظيفتها الأساسية، وأيضاً كثرة الضرائب والجبايات فإذا ارتفعت وازدادت وتعددت أشكالها فإن هذا معيار انهيار الدولة وفساد حكامها، حيث يؤدى هذا في مجموعه إلى زيادة الأعباء الضربية على الرعاد وترتفع الضربية على الرعاية وترتفع الخساء وجود الربح وترتفع الأسعار بزيادة الضرائب، فتنخفض بالتالى الدخول وتنخفض الحصيلة الضربية الجابة في اصطلاح ابن خلدون - كما ونبه على دور الحكومة في تحريك النشاطات الاقتصادية وتطور المجتمع لكى يكون أكثر تحضراً وأكثر رفاهية، حيث أن الإنفاق الحكومي مخلق دخولاً للرعبة يؤدى بدوره إلى تشجيع المنتجين على زيادة استثمارهم وبالتالى زيادة الرواج الاقتصادي. (١٧)

تأثر بتلك الأفكار والآراء كل من كيتز وشومية في العصر الحديث والمعاصر أي بعد ابن خلدون بما يقرب من خسة قرون، وليس فقط هؤلاء ولكن الفكر الكلاسيكي والنيوكلاسيكي في المجال الاقتصادى الحليث، أخذ العقل الغربي هذه النظرية ولم ينزعها من بنيتها ولكن طورها بما ينتاسب وطبيعة بنية المجتمع الأوروبي وأظهرت نتائج تقلمية ناجحة أدت إلى التطور الاقتصادي، أما العقل العربي اكتفى بوجود آراء ابن خلدون في متون الكتب وذهب إلى ما طوره الغرب من النظرية نفسها لتتلاءم مع بنية المجتمع الأوروبي وفصلها عن بنيتها، وأدى ذلك إلى تشويه النظرية وأتت التائج عكس المقدمات.

لم يقدم التيار الرافض للتراث كله حلولاً للمشكلات المعاصرة، بل زادت المشكلات وتراكمت داخل الهوية العربية وبالتالى زاد الصراع بين التيارين، الأول المقدس للتراث والثانى الرافض له المقلد تقليداً كلياً للغرب، كل منهما يريد إقصاء الآخر عما زاد الأمر تعقيداً، ونتيجة لذلك ظهر اتجاه ثالث يتبنى قضية الأصالة والتجليد، حيث يرى هذا التيار أنه لابد من اكتشاف الماضى للانطلاق إلى التجديد والمعاصرة، باعتبار – في رأيهم أن ماضى كل أمة هو تراثها ومرآة السلف التي يطلع عليها الخلف، وطرق تناول السلف للعلوم ومناهجها يدخل من حيز الأصالة والتي تعد من منطلقات التجديد.

## ١- تحليل بنية النطلق

وقبل أن نستعرض بشئ من التفصيل بعض آراء ذلك التيار، والتي تمثل المتطلقات والخطوط العريضة له، نود الوقوف على الدلالة المنطقية العقلية للمنطلق الأساسى لمه، والذي يتبلور في مسألة الأصالة والتجديد أو المعاصرة بمنهجية تحليلية عمن طريق رد المركب إلى البسيط للمنطلق، بوصفه مركباً بنيوياً ذا علاقة منظومية، فالمنطلق يتكون من لفظين بينهما علاقة، ويعنى هذا أنه يتكون من ثلاثة أركان، الأول: لفظة الأصالة، والثانى: لفظة التجديد أو المعاصرة، والثالث: العلاقة التى تربط بين اللفظتين، ويتبع ذلك تحليل دلالة اللفظين، معنى أو مفهوم الأصالة وأيضاً المعاصرة وكذلك طبيعة العلاقة بينهما، وفى ضوء هذا المنهج تنظرق إلى آراء ذلك الانجاه بهدف معرفة إن كان عن طريقه يستطيع العقل العربي تقديم الحلول للمشكلات المعاصرة ومواكبة التقدم أم أنه مجرد رد فعل للتيارين السابقين ويكون بذلك خطاباً إنشائياً؟ وهل يصلح لبعض الجالات دون الأخرى؟ أم القول بصحته كلياً نوع من الأوهام؟

تعنى الأصالة أصل الشئ أى مصدره، فالأصل فى اللغة ما يُنى عليه غيره، وجعه أصول، ويأتى مقابل الفرع حيث يقال هذا هو الأصل وذلك هو الفرع، والأصل بذلك يعنى بده الشئ أى أول ظهوره ونشأته، فهو الواقع المتقدم على كل مترتب عليه أو قام من بعده (١٨٠)، ومعنى هذا أن الأصيل هو القديم والشئ التصف بالأصالة هو المترتب على القديم بالتبعية إن كان قد ظهر فى زمن تابع لزمن الشئ الصادر عنه أو منه، سواء أكان في المجال الدينى أم الفكرى أم فى العلوم الطبيعية، وبناء على هذا المعنى فإن الشئ الظاهر فى وجوده حديثاً وغير تابع من الناحية المعرفية للقديم – الأصل – ومنفصل عنه وليس صادراً منه بصوف النظر عن جدوى منفعه، فهو بهذا المدلول يعتبر غير أصيل وفى الكثير من الأحيان يضعه أصحاب هذا التيار بصفة الدخيل أى المداخل على الهوية من الخارج، وبذلك بعد الشئ الموصوف بالأصالة هو التابع فكرياً وزمنياً لشئ يتصف بالأصل أى بالقدم أما عداة فهو دخيل وغير أصيل.

أما لفظة الماصرة فهى ذات مدلول واسع، وتعنى الشيخ الظاهر فى النزمن الحاضر وليس الماضى، وقد يكون امتداداً للماضى أو مقطوع الصلة به، وقد يعبر عن ظاهرة أو مشكلة أو نظام أو ابتكار واختراع وإبداع أو فكر فى جميع الجالات فكرية كانت أم فى العلوم الطبيعية، إذن فالحداثة أو المعاصرة تعبر عما يحدث فى النزمن الحاضر ويقابلها الأصل أى القديم، فهما ذات دلالة تقابلية، وليس كل حادث أو معاصر ذا جذور قديمة ولا يتصف وفق آراء هذا التيار بالأصالة، وهنا ينشأ التقابل بين المفهومين، وتكمن الإشكال هنا فى العلاقة بينهما.

وعن الصلة أو العلاقة بين مفهو مى الأصالة والمعاصرة أو بالتجديد، فإنها تعبر عـن علاقة ضرورية بينهما، ولزوم الضرورة هنا ليس من الخصائص الذاتية للمفهومين، ولكنه متضمن فى صياغة المنطلق وأيضاً فى الخطاب الثقافى المنجى لذلك الاتجاه، حيث يرى أن الصلة بينهما ضرورية، فإن الشئ الحادث المعاصر إن لم يكن بدوره صادراً عن القديم فهو غير أصيل وحخيل، ولابد للجديد والمعاصر أن يكون صادراً عن الأصل أو القديم، والقديم هنا ليس بالقدم الزماني فقط بل الهووي، فالقدم المهووي هو الأصل والتجديد يلزم بالضرورة أن يصدر عنه، والقدم الهووي يعني التراث أو آراه الأقدمين في الهوية العربية، فقد يكون الحادث على الهوية العربية في الزمن الحاضر قدياً في هوية أحرى، إذن تتصف العلاقة بين المدلون بالضرورة و إلا كان الجليد متصفاً بالدخيل.

وعا سبق يمكن القول أن المنطلق الأساسى يعبر عن لفظتين ذات دلالـة تقابليـة، بينهما علاقة تتصف بالضرورة غير الذاتية، ولكن لزوم الضرورة ناتج عن المفهـوم المعرفي لأصحاب هذا التيار، حيث يسوقون بعض النماذج والأمثلة لتوضيح تلك العلاقة، ونستعرضها في هذا المقام للوقوف على جدواها، هل هي منطقية عقلية مقدمة للجديد المعاصر؟ أم أنها مجرد تكرار لأقوال الأقدمين مع انتقاء أفضل أو أوسط الأراء التي ذكروها؟.

أ- بجال العلوم الإنسانية (تجديد أم انتقاء من الماضي؟)

يرى هذا الانجاء أنه لكى تتقدم الهوية العربية لابد أن تنطلق من التراث وتجدد فيه، فلابد من قراءة عصرية أو معاصرة له، وأورد مثالاً توضيحياً لحديث نبوى مشيراً إلى أنه نعص من التراث، وهنا ملاحظة تتبلور في أن الحديث النبوى الشريف لا يعتبر تراتاً لآنه جزء من الدين، أما التراث فالمقصود به عامة آراء الأقدمين، حتى لا يكون الدين الحنيف وآراء الأقدمين في دائرة معرفية واحدة، فلا يختلط بذلك المقدمي بغير المقدمي، جاء في الحديث "كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار". رواه أحد في مسنده، السلم في صحيحه بدون ذكر" وكل ضلالة في النار". (19)

وفي ضوء المنطلق أن هذا الحديث يمكن النظر إليه بنظرة معاصرة لينتج مفهوماً معاصراً وهنا يكون المفهوم أصيلاً معاصراً، ويوضع هذا الاتجاء ذلك بقوله (\*\*\*): في هذا النص ثلاث وحدات حطابية هي: "كل عدثة بدعة"، "كل بدعة ضلالة"، "كل ضلالة في النار"، وفي الملاقات القائمة بين الوحدات الخطابية الثلاث التي يتكون منها النص شي ما يجعل الحكم الذي ينطق به هذا النص بوحداته يمر مرور المقبول، وعند البحث عن الشي الذي يجعل الحكم مقبولا نجده في الوحدة الخطابية الوسطى "كل بدعة ضلالة"،

وهذه الوحدة منطوية على قيد يفيد أن الأمر يتعلق لا بـ "المحدثة" بإطلاق فى القول: "كل محدثة بدعة" بل بنوع خاص من المحدثات هى التى يحدها القول: "كل بدعة ضلالة".

ومعنى البدعة تتضع بصفتها المنصنة في كلمة "الفيلالة"، فـ "الفيلال" ضد "الموي"، ويما أن النص هو الذي جاء به النبي (ش) أي الطريق الذي رسمه الدين، الطريق إلى الله وهو العبادة، فسياق العلاقات القائمة بين وحدات الحفاب في النص، يقتضى أن المقصود ليس "المحدثات" بإطلاق، بل فقط تلك التي تكون بدعة في الدين، أي تلك التي تحفيف جديداً إلى نظام العبادة في الإسلام، وهو نظام عدد مقرر كامل لا يجوز لأحد إضافة أي شئ إليه أو حذف أي شئ منه، فالصيام مثلا الذي هو فريضة في الإسلام هو صيام شهر رمضان، فإذا أداد شخص أن يتعبد باستبدال شهر آخر بدلاً منه فإنه يحدث أمراً مبتدعاً في الدين، يفسد نظام الدين، ومن هنا الفيلال وبالتالي الوعيد بالنار كجزاء، ذلك لأنه لو جاز لكل واحد أن يزيداً ويقص في بنية الدين لأصبح الدين فوضي.

لقد عرَّف كثير من الفقهاء البدعة بأنها "الأمر الذي يستحدثه الإنسان في الدين بقصد التعبد، والمعنى لديهم الأمور التي يحدثها الناس في صورة زيادات وتبديل وتقص في بنية الدين، وهذا المعنى هو أحد المعانى الموجودة لدى الأقدمين في التراث، وعندما نستمرض الأراء المختلفة عن مفهوم البدعة عند الأقدمين نجدها تقسم إلى ثلاثة آراء، الأول: أن الحدثة إذا اتفقت مع أصول الشرع ونصوصه فلا تسمى بدعة ومن هؤلاء الإمام الشاطبي و الإمام الشافعي، والثانى: أن الحدثة الجديدة وإن كانت في الدين قد تكون محمودة وقد تكون ملمومة، وأصحاب هذا المذهب يعتقدون أن البدعة تشملها الأحكام الخمسة (الوجوب والاستحباب والجواز والكراهة والحرمة) ويعتمدون في ذلك على القياس، وقد أورد ذلك الإمام النوى في شرحه على صحيح مسلم في القرن السابع المجرى، والثالث: أن كل عدثات في الدين غير معهودة في زمن النبي والصحابة هي بدعة وليس والبادة فقط بل العادات أيضاً "، أي السلوك الفردي والاجتماعي. (17)

غير أن هذا الأخير لا يمكن لأى عقل راشد قبوله باعتبار أن الدين بحث على التقدم و التطور والعلم وليس الجمود والتخلف، فهذا الرأى ضد طبيعة السدين، لأن السصحابة رضوان الله عليهم أضافوا واستحدثوا أموراً فى الحيساة بعسد وفساة الرمسول (\*) تعالج

<sup>(\*)</sup> الطريف فى الأمر أن أكثر من تبنى هذا الرأى قد روج له فى الإنترنت الـذى هـو فـى حـد ذاتـه حسب مذهبهم بدعة.

المتغيرات التى طرأت على الجتمع لتقدمه وتقويته، كجمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان في مصحف واحد وحرق باقي المصاحف الأخرى لترحيد الأمة والحفاظ على المقرآن الكريم، ومثل إنشاء الدواوين وفكرتي الحراج وعشور التجارة لعمر بن الحطاب ومكذا، فإن انسحبت صفة الضلال على المستحدثات اللنيوية لضعفت الأمة الإسلامية وتعرضت للهلاك، ولكان ذلك المفهوم ضد الحديث النبوى الشريف "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد" – رواه البخارى – وقوله ( الله على المرتأ هذا "أى الدين وأصوله التى بني عليها وذلك يتوافق مع قوله تعالى ﴿ أَمْ لَهُم مُ شَرَكًا عُسْرَعُوا لَهُم مُ مَن الله الله عن عالم المؤود الله الله المؤهد الشورى: ٢١ .

وليس هناك فارق كبير بين الأول والشانى على أن الاتفاق الأهم بتبلور فى أن البدعة الموصوفة بالفسلال هى التغير فى بنية اللين، والتساؤل هنا: إن كانت التبيجة التى توصل إليها مفهوم الأصالة والمعاصرة هى نفسها الموجودة فى التراث، فما الفسارق إذن بين المعاصرة والتراث إن كانت التبيجة واحلة ؟، ولتوضيح هذا التساؤل نصيغه على الوجه الأتى: يوجد أمامنا نص من حليث نبوى شريف هو: "كل عدالة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة وكل ضلالة فى النار"، ولقد انقسم مفهوم الحدثة فى الفكر التراشى القديم إلى ثلاثة آراء، الأول يشير إلى أنها تقع على بنية الدين فقط والثانى رأى أن المحدثة إن كانت حسنة فلا بأس وإن كانت سيئة فهى ضلالة، والثالث رأى أنها تقع فى جميع الجالات الدينية والمدنيوية، هذا فى التراث القديم، وفى المثال أشار أصحاب اتجاه الأصالة والمعاصرة أن مفهوم المحدثة يقع على الدين فقط، إذن ما الفرق بين الرأى الأول القديم فى التراث والقراءة المعاصرة أن مفهوم الحدثة يقع على الدين فقط، إذن ما الفرق بين الرأى الأول القديم فى التراث والقراءة المعاصرة أن المتجديد والمعاصرة؟

فى الحقيقة أنه لا فرق، فالتنجة الموصوفة بالماصرة هى نفسها القديمة، والأكثر من هذا أن الآراء الثلاثة التراثية لمفهوم "الحدثة" هى نفسها الآراء الثلاثة الموجودة فى الوقت الحاضر، وبذلك فإن التراث يعيد نفسه، فلا يوجد فى ذلك المثال جديد أو تجديد كمما ادعى هذا الاتجاء، ولكن هو عبارة عن انتقاء أفضل الآراء التراثية التى تتخذ الموقف المعقى المتوسط بين طرفين كلاهما مغال، أو انتقاء واختيار أفضل الرايين، وبذلك فهى ليست عملية تجديد ولكنها عملية اختيار وانتقاء من التراث لما يمكن أن يتناسب وطابع المتغيرات المناصرة.

ساق أصحاب هذا التيار المتبنى لمسألة الأصالة والمعاصرة مشالاً آخر في دائرة

الأحكام وعجالها التطبيقي لتوضيع معنى التجديد والمعاصرة، مشيراً إلى كيفية الحكم الموجود في النص قراءة تجعله معاصراً لنفسه وللزمن الحاضر في الوقت نفسه (٢٢)، وهو موضوع نصيب البنت من الإرث في الإسلام والمذكور في الآية الكريمة: ﴿....لِلدَّكُر مِشْلُ حَظْ الْأَنْشِيْنِ.... والنساء ١٧٦، حيث يرى هذا التيار أنه لكى نجعل هذا الحكم معاصراً لنفسه يجب أن نقراه في عيطه الاجتماعي الحناص، أي المجتمع المذى نزل فيه الإسلام وقد كان ذا بنية قبلية، والقبلة هي التي تملك وليس الفرد، والعلاقة بين القبائل العيية الموية هي علاقة نزاع حول المرعى ووسائل العيش، والزواج من القبائل البعيدة مطلوب في إطار التحالفات التي يفرضها المجتمع القبلي.

ولكن تزويج البنت لشخص من قبيلة غير قبيلتها كثيراً ما يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حالة وفاة أبيها، ذلك أنه إذا كان لها أن تأخذ نصبياً عا ترك فإن هذا النصيب سيؤول إلى زوجها، أى إلى قبيلته، وهذا شئ غير مقبول في المجتمع القبلي وكثيراً ما يؤدى إلى خصومات وحروب تهدد المجتمع القبلي، أما الولد الذكر فمفهوم أن ما يرثه من أبيه يعقى في قبيلته كما كان من قبل، ومن هنا كان المجتمع العربي في الجاهلية لا يعطى للبنت الحق نفسه الذي للولد في الميراث اتقاء المشاكل، وتعدد الزوجات بذلك يمكن أن يصبح في حالة توريث البنت وسيلة للإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي، إذ قد يرث الرجل عن طريق زوجاته من قبائل متعددة ما قد يؤدي إلى تركيز الثروة لدبه داخل عرف البنت من الرجل على حساب قبائل اخرى، ولهذا فرض الحيط الاجتماعي حرمان البنت من الإرث.

وعندما جاء الإسلام الحنيف أقر نوعاً من الحل الوسط، فبدلاً من حرمان البنت من الإرث جملة، منحها الثلث وأضاف إلى ذلك تدبيراً يقيم نوعاً من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها، وهكذا فإذا أخذ بعين الاعتبار بساطة الاقتصاد أنداك وعدودية الملكية، يمكن إدراك كيف أن توريث البنت الثلث فقط كان يجد تبريره ومصداقيته في المجتمع الإسلامي الناشئ في خصوصياته ومتطلباته نوع المدالة التي تلائمه، المدالة التي تمنى أوسط الأمور لأن في الحل الوسط حفاظاً على التوازن الذي تستحيل الحياة بدونه في المجتمع القبلي.

ويشير هذا الاتجاه إلى تحليل ذكره إخوان الصفا في رسائلهم لتيمان وتوضيح أن في توريث البنت الثلث تحقيق لنوع من العدالة والمساواة، فيقولون أن في ذلمك عدالة خفية، وافترضوا أن رجلين هلكا وخلف كل منهما بتناً روللاً وما قيمته ماتة وخسون ديناراً، فإن التشريع الإسلامي يقضي بأن يأخذ الولدان الذكران ماتة دينار لكل منهما، وتأخذ البشان خسين ديناراً لكل منهما، فإذا تصاهر هؤلاء الورثة بأن تزوج ابن الأب الأول بنت الأب الثاني، وتزوج ابن هذا الأخير بنت الأب الأول، فإن الشيجة ستكون أسرتين لكل منهما مائة وخسون ديناراً، وبذلك تتحقق المساواة ويصود الأمر إلى ما كمان عليه قبل وفاة الوالدين، ويستتج أصحاب هذا الاتجاء من مثال إخوان الصفا أن ما ستفقده إحدى القبائل بتزويج بناتها إلى قيلة أو قبائل أخرى ستسترده بالتزوج منها وهو الترابط والتلاحم.

ويرى هذا التيار أنه من خلال هذا النوع من التحليل يمكن للعقل المعاصر أن يفهم ويتفهم الحكم الشرعى الإسلامي بوصفه حكماً يستجيب تماما لمتطلبات الجتمع الذي خاطبه أول مرة، إنه جاء في إطار "معهود العرب" بتعبير الفقهاء، وضرب مثالاً ببعض الفقهاء – مشيراً إلى أنها رؤية معاصرة المهوم التوريث – الذين أفتوا في وقت من الأوقات بعدم توريث البنت، حيث أنهم صدروا في فتواهم هذه عن المعطبات والمقاصد نفسها، وذلك أمام الوضعية القبائلية إذا كان حكم النص أثار المشاكل والنزاعات، وإن كانت هذه الفتوى في ظاهرها مخالفة لمنطوق الحكم الشرعي، إلا أن فيها المصلحة – من وجهة نظرهم – وهي هنا درء الفتنة، وذلك بناء على ما رآه بعض الفقهاء، أنه إذا تعارض النص مع المصلحة أنها الملف من النص نفسه.

والمثال السابق الذى ساقه هذا الاتجاه اتبيان منهجية الماصرة والحداثة فى قراءة التراث، هو فى الواقع أية محكمة من القرآن الكريم، والقرآن لا يُعد من التراث، وهذه الملاحظة هى الملاحظة هى الملاحظة نفسها على المثال السابق الحاص بمفهوم البدعة، لأن بنية اللدين لا يكن انظر إليها بمفهوم القدم لأن أحكامه صارية إلى يوم الدين، وإن كان مفهوم القدماء والحمد يتنف وليس الأحكام، والملاحظة الثانية أن فى الاستشهاد بأقوال وآراء بعض من الفقهاء فى مكان محدد لا يمثلون المسار الصحيح للاستدلال الشرعي، هو استشهاد باطل من عدة جوانب، الأول: أن النظر الصحيح على حكم شرعى عملى لابد أن يتبع الأدلة الشرعية، والدليل معناه هو الهادى إلى شئ حسى أو معنوى، ومعناه فى اصطلاح علم اصول الفقه هو ما يستدل بالنظر الصحيح فيه على حكم شرعى عملى على مسيل القطع أو الظن، وأدلة الأحكام وأصول الأحكام والمصادر التشريعية للأحكام الفاظ مترادفة معناها واحد، فهو ما يستفاد منه حكم شرعى عملى على سبيل القطع، وأما ما يستفاد منه حكم شرعى عملى على سبيل القطع، وأما ما يستفاد منه حكم شرعى عملى على سبيل القطع، وأما ما

والأدلة الشرعية التي تستفاد منها الأحكام العملية ترجم إلى اربعة: القرآن والسنة والإجاع والقياس، وهذه الأدلة الأربعة اتفق جهور المسلمين على الاستدلال بها، واتفقوا أيضاً على أنها مرتبة في الاستدلال بها هذا الترتيب: القرآن، فالسنة، فالإجماع، فالقياس، أي أنه إذا عرضت واقعة، نظر أو لا في القرآن، فإن وُجد فيه حكمها فهي – أي الواقعة – كذلك، وإن لم يوجد فيه حكمها، نظر هل أجم المجتهدون في عصر من العصور على كذلك، وإن لم يوجد فيها حكمها، نظر هل أجم المجتهدون في عصر من العصور على حكم فيها؟ فإن وُجد فهي كذلك، وإن لم يوجد يجتهد المجتهدون في الوصول إلى حكمها بقياسها على ما ورد التص بحكمها، فالقياس هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به التص لتساوى الواقعتين في علة هذا الحكم، ومترتب على هذا من حيث المدليل، الاستحسان، والمصلحة المرسلة والعرف والاستصحاب وشرع السابقين ومذهب الصحابي. (٢٢)

أما الثانى: أن الواقعة التى استشهد أصحاب اتجاه الأصالة والتجديد بآراء بعض من الفقهاء بصددها لا تخضع لدليل المصلحة بأى حال من الأحوال، لأن هذا الدليل إنما يأتى فى حال عدم وجود نص فى القرآن أو السنة أو إجماع علماء الدين، والواقعة هنا مذكورة صراحة فى نص القرآن وهو نص قاطع لا يخضع لمفهوم قديم وعدت أو معاصر، فالآية القرآنية تنص صراحة على أن "للذكر مِثلُ حَظَّ الْأَنْتَيْنِ" - النساء: ١٧٦، والحكم هنا ليس فيه شي من الغموض أو دخول عامل الزمن فى فترة دون أخرى، لا وجود لتأويل أو اختلاف آراء، فإنه حكم قاطع وخلافه معصية حكم من أحكام الله عزوجل، وكان من الأولى أن يوضع الفقهاء للناس أن من خالف ذلك الحكم فهو فى ضلال، فبدلا من إرضاء الناس على ما فى أفكارهم وواقعهم من ظلم وأخطاء، كان ضلال، فبدلا من إرضاء الناس على ما فى أفكارهم وواقعهم من ظلم وأخطاء، كان على الفقهاء إرضاء المولى عزوجل فى تنفيذ أحكامه القطعية.

والثالث: إن كان هؤلاء قد بنوا آراءهم على عدم قطع يد السارق في عام الجاعة أو الرمادة، فإن ذلك باطل لاختلاف طبيعة وظروف كل منهما، ومن جانب آخر. أن اشر عمر رفحه) في عدم قطع يد السارق في عام الرمادة فيه اختلاف كبير حول إثباته، حيث رواه ابن أبي شبية في "المصنف"، بإسناد فيه مجهولان كما قال الألباني في "إرواء الغليل"، وفيه تدليس ابن جريج وانقطاع بين يجيى بن أبي كثير وبين عمر، ولهذا فيان الكثير ممن العلماء لا يُعتد بهذه الرواية لضعفها وعدم إثباتها، وإن فُرض وصح فهو ليس إسقاط

الحد بل هو درء لحد القطع بسبب الشبهة وهى المجاعة، والشبهة هنا تختلف تمام الاختلاف عن موضوع الإرث، فالمجاعة قدر من الله عزوجل بسبب عدم نزول المطر، وهذا كان السبب فى ذلك الحين، ولكن الحروب والنزاعات بين القبائل ما هى إلا عادات وتقاليد وأتماط تفكير متخلفة، ولهذا لا يصح بناء هذا على ذلك.

أما في استنادهم على ما ذكره إخوان الصفا في رسائلهم لتوضيح أن توريث البنت الثلث فيه تحقيق للعدالة فهو استناد سطحى ساذج من الناحية الفكرية، لأن إخوان الصفا (القرن الرابع الهجرى)، قد اقترضوا مثالاً وهمياً من محض الخيال قائم على المساواة المطلقة في الميراث من الناحية الكمية، وفي الواقع لا يوجد ذلك الافتراض، لأنه من المتعذر من الناحية الواقعية أن تتساوى الناحية العلدية الكمية كما هـو في ذلك المثال، فبالإمكان وضع مثال آخر يفترض اختلافا من الناحية الكمية بين الأسرتين وينتج عنه عدم العدالة في الميراث، فهل معني ذلك أنه في الحالة الأولى كان الميراث في الإسلام على الناحية العددية الكمية عادلاً وفي الثانية خلاف ذلك؟ لمذا لا تقاس عدالة الإسلام على الناحية العددية الكمية.

لم تستطع عقلية إخوان الصفا في ذلك المثال التفرقة بين مفهومي العدل التوزيعي والعدل التبادل واختلاف معيار العدالة في كل منهما، فالعدل التوزيعي خاص بتوزيع الثروات والمزايا المعنوية على الأفراد، والمساواة التي تحكمه ليست هي المساواة الحسابية الكمية، ولكنها مساؤلة المعنوية غلى الأفراد، والمساواة التي تحكمه ليست هي المساواة الحسابية وتعالى يوزع الأرزاق على البشر بعدل لا تحكمه مساواة حسابية لأنه عدل توزيعي، وليس كل من توفي ترك لورثته المقدار نفسه الذي تركه الأخرون لاختلاف الأرزاق في مفهوم العدل التوزيعي، أما العدل التبادل فالمساواة التي تحكمه مساواة حسابية كمية مطلقة، ومثاله عمليات التبادل في عقود البيع والشراء سواء أكان هذا المقد في صورة كتابية أم شفوية لأنه بين طرفين، فيفترض أنه يحقق العدل التبادل الذي يحكمه المساواة الحسابية الكمية أنه. ولهذا فإن الاستناد على مثال إخوان الصفا لا يعمر كسابقه عن مسائلة التجديد بأي حال، ولكنه يُعبر عن انتقاء من آراء الأقدمين، حتى هذا الانتشاء لا يُعبر إلا عن رأى سطحي.

أورد هذا الاتجاه مثالاً آخر لتوضيح مفهوم الأصالة والتجديد وهبو مسألة الجبر والاختيار، حيث أشار إلى أن الفرق الإسلامية التي أدلت بآرائها في موضوع الجبر والاختيار كالجبرية والمعتزلة والحوارج والشيعة والأشاعرة، كان العامل السياسي مؤثراً تأثيراً كبيراً فى تلك الآراه، وهذا صحيح ولكن رأى هذا الاتجاه أن التجديد يكمن فى فهم الآيات التى تفيد فهم الآيات التى تفيد للختيار، وذهب إلى أن الآيات التى تفيد الجبر هى إما أنها تتعلق بالماضى، وفى هذه الحالة تفيد أن ما حدث فى الماضى لا يمكن تغييره، وإما أنها نزلت فى معرض الحث على الصبر والتضحية فى الصراع المذى كمان يخوضه المسلمون الأوائل فى مكة ضد قريش أولاً، وحين الغزوات والحروب مع الكفار بعد ذلك ثانياً. (٢٥)

اكتفى ذلك التيار بإشارة إلى العامل السياسي واثره في رفع مقولة الجبر، وهذا أى العامل السياسي قد ورد إظهاره بكثرة في الكتب التاريخية التراثية، فهو أيضاً كسابقيه يعتبر انتقاء من التراث وليس التجديد، ومن جانب آخر لم يقدم تفسيراً واضحاً لمشكلة الجبر والاختيار، واستناده في تفسير الآيات التي يفيد ظاهرها الجبر على أنها أحداث ماضية أو حث على الصبر فهو استناد ناقص، لأن هناك آيات تفيد دلالتها بالجبر ولا نقتصر على الماضي أو الحث على الصبر مثل قوله تمال وإن هرَ إلَّا ذِكْرُ للمُسالَمِينَ (٢٧) لِمَن شاه مِنكُمْ أَن يَستَقِيمَ (٢٨) وَمَا تُشاؤُونَ إلَّا أَن يُشاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٢٩) التكوير: ٧٧- ٢٩، ومعنى هذه الآيات أن القرآن الكريم ذكر وهدى للناس أجمين، ومن يريد أن يسبر في الطريق القويم، وما يسبر في الطريق القويم، وما يشاء الناس إلا أن يشاء الله تعالى لأن المشيئة الإلهية هي الغالبة بالطبع، ولا يعنى هذا أحداث ماضية أو حث على صبر.

حقيقة أن في القرآن آيات تفيد دلالة الجبر وأيضاً الاختيار، وهذا الخدات الفرق الإسلامية الآيات التورآنية مثل قولمه تعالى الإسلامية الآيات القرآنية مثل قولمه تعالى الإسلامية الآيات القرآنية مثل قولمه تعالى وها تشاؤون إلا أن يُشاء الله رَبُّ الْعَالَمِينَ التكوير: ٢٩، وذلك للاستدلال على مقولة الجبر والتي كان الحلفاء الأمويون يجنونها، وهذا نوع من توظيف الدين لخدمة السياسية، وأيضاً قوله تعالى (ونَوْ شَاء رَبُّك لاَمَن مَن فِي الأرْض كُلهُم جُمِيعاً لهي يونس: ٩٩، وأيضاً فوله تعالى (ونَوْ شَاء رَبُّك لاَمَن مَن فِي الأرض كُلهُم جُمِيعاً لهيونيار كرد وايضاً قوله تعالى (ونَوْ شاء رَبُّك لاَمَن الاعتيار للاستدلال على مقولة الاعتيار كرد فعل معارض للجبرية في الظاهر والسياسة الأموية في الحقيقة، وأيضاً مولاة للسياسة العباسية التي ازدهرت في فترتها فرقة المعتزلة، كقوله تعالى (فَمَن شاء فَلُيُوْبن وَمَن شَاء فَلْيُوْبن وَمَن عَبي فَلَيها المؤسط في الأمر، حيث حاولت واتخذت فرقة الأشاعرة آيات اخرى يفيد ظاهرها التوسط في الأمر، حيث حاولت

التوسط بين غلو الجبرية في القول بالجبر وبين الغلو المعتزلي في القول بالاختيار، كقول ه تعالى ﴿كُلُّ الْمُرِئ بِمَا كَسَبَ رَهِينُ﴾ الطور: ٢١، فنادوا بنظرية الكسب واحتبروا الجبرية نقيض المعتزلة، فجعلوا كلا الموقفين على طرفي نقيض، ولكن جاءت نظرية الكسب أقرب إلى الجبر من الاختيار، ولهذا كانت مثار نقاش، إذ كيف يمكن اعتبار الآيات التي تشير إلى الجبر نقيض الآيات التي تفيد الاختيار؟ عمال أن يكون في كتاب الله تناقض. (٢١)

لم يكن اهتمام الفرق بتقديم حل لمشكلة الجبر والاختيار على قدر اهتمامهم بالردود المعارضة، كل واحدة متنازعة مع الأخرى معتبرة الآراء المغايرة لها على طرفى نقيض وليس التضاد، نتج عن ذلك تداخل معرفى لتغيير المسألة، فالتناقض يعنى المشع ونفيه في آن واحد، والنقيضان لا يجتمعان، لأنه لا يمكن اجتماع الشع ونقيضه في آن واحد، أما التضاد فهو يعنى الشع وضده ويمكن جمع الضدين كما هو الحال في صفات الله عزوجل وأسمائه الحسنى مثل المعز المذل، القابض الباسط، الغفور المستقم وهكذا، فالملاقة بين الجبر والاختيار علاقة تضاد لا تناقض.

فإذا نظرنا إلى الآيات التى تفيد الجبر أنها متناقضة مع الآيات التى تفيد الاختيار أدى بنا ذلك إلى إثبات جهة وبالتالى نفى الجهة الآخرى، لأن المتناقضين لا يجتمعان، وبما أنه من الحال نفى بعض آيات القرآن أو إهمالها لأن ذلك يؤدى إلى الكفر، ومن الحال أيضاً أن يكون في كلام الله تناقضاً، فلا يقى إلا أن تكون العلاقة بين ما تقرره تلك الإيت علاقة تضاد، فيمكن الجمع بين الضدين ليكون نتائج هذا الجمع وحدة، هى وحدة الضدين الجبر والاختيار، وهذان الضدان هما وجهان لهذه الوحدة المثبرتة فى الفعل الإنساني الواحد، في بعض الأحيان قد يظهر وجه أكثر من ظهور الوجه الأخر، وعلى سبيل المثال في الفعل الإنساني، قد يظهر وجه الجبر أكثر من الاختيار، يقول تعالى: ﴿ وَمَا يُشْهِورُ إِلَّا أَن يُشَاءَ اللَّهُ التكوير: ٢٩، وقد يظهر فه وجه الاختيار أكثر من الجبر، يقول تعالى: يقول تعالى: يقول تعالى: وكل مرئ الماري على المرئ بما كسب رهين الطور: ٢١، وقد يظهر الوجهان كما في قول يقول تعالى المالي (إنَّ اللهُ لا يُغيرُ مَا يقوم حتى يُغيرُوا مَا يأتَصُرهم). الرعد: ١١.

فالحقيقة جامعة لوجهين: الجبر والاختيار، وليس ثمة جبر مطلق أو اختيار مطلق، أو أمر بين الاثنين لأنهما ليسا طرفي نقيض يمكن تصور أحدهما دون الآخر، لأن الحقيقة هي وحدة الضدين، وما جعل مقالة الجبر المطلق مرفوضة هي عدم اتساقها مع التكليف والحساب والثواب والعقاب والعدل الإلهي، وأيضاً ما جعل مقالة الاختيار المطلق غير مقبولة هو تصور الاختيار نقيض الجبر وتأويل ليس في موضعه للآيات التي تظهر وجه الجبر، وما جعل أيضاً مقالة القاتلين بالموقف المتوسط غير المقبولة يرجع الأسرين، الأول: تصور الجبر مناقض للاختيار، والثانى: محاولة تفسير الفعل الإنساني وتقسيمه إلى رجوه وجعل أحدهم لله والآخر لله والعبد والثالث للعبد، ولذلك أتت نظرية الكسب صورة مقنعة للجبر ولم تلق قبولا، فلا يتبق إلا الجمع بين النضدين ليتسق الأمر مع الآيات القرآنية جميعها. (١٧)

وعلى آية حال فإن الاتجاه الذى اتخذ من مفهوم الأصالة والتجديد منطلقاً له، قد جعل بين الدلالتين علاقة الضرورة الحتمية على الرغم من انتفائها بينهما، ولكن أتت الحتمية من خلال الجانب المرفى، حيث ذهب إلى أنه لا معاصرة دون الأصالة، فأتت التتاثيج عبارة عن عملية انتقائية من التراث، هذا بجانب أن الأمثلة قد وقعت في دائرة الاجتهاد للأمور الشرعية والأحكام الدينية، ولم تقدم بالتالى حلولاً للمشكلات المعاصرة، وعلى الأخص في التقدم العلمي في العلوم الطبيعية وموقف الموية العربية من المويات المتقدمة المتطورة علماً.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إن كانت المعاصرة لا تتواجد دون الأصالة، فماذا يكون الأمر في الكيمياء والفيزياء والطب وباقي الجالات العلمية؟ ولكى تتقدم الهوية العربية في ضوء العلاقة الحتمية بين الأصالة والتجديد، هل تبدأ من كيمياء وطب وهندسة العصور الوسطى؟ هل تبدأ نهضتها من كيمياء جابر بن حيان؟ وإن لم تنطلق من الأصالة تلك، فهل تعتبر مقلدة تابعة؟ هل تطرح الهوية العربية عرض الحائط الفارق الزمني الذي يقرب من خسة قرون من التطور؟.

## ب- مجال العلوم الطبيعية (فقدان البعدين: الزمني والبناتي)

ذهب البعض من النيار نفسه إلى إظهار إسهامات العرب ودور تلك الإسهامات في عال العلوم في ضوء مقولة تاريخ العلوم عند العرب لكس يحاول من خلالها تقديم تفسيرات - ضعيفة وغير مفنعة - لتلك المعضلة الكبرى التي وردت في الأسئلة السابقة، انطلق من المنطلق نفسه الذي يتبلور في مفهومي الأصالة والتجديد والعلاقة الحتمية بينهما بالرغم من عدم لزوم الضرورة في ذاتية المفهومين، فرأى أنه لابد من اكتشاف الماضى لنطلق إلى التجديد والمعاصرة، حيث أن ماضى كل أمة هو تراثها ومرآة السلف

التي يطلع عليها الخلف، وطرق تناول السلف للعلوم ومناهجها يدخل في حيز الأصــالة والتي تعد منطلقاً للتجديد.

هذا على الرغم من أن حملة العلم إيان الحضارة الإسلامية أكثرهم من العجم سواء أكان في العلوم الشرعية أم الطبيعية والعقلية، وهذه الدراسات تكرر نظريات القدماء وتقارن بينها وبين العلوم الغربية المعاصرة، حاكمين بأنه كان لنا الريادة والسبق على غيرنا، وهذا نوع من إرضاء النفس في إحساسها بالنقص للوضع الحالى، لأنه ما دمنا في الماضى قد سبقنا غيرنا، فإن ذلك قد يغفر لنا تاخرنا الحالى أو قد يعطينا وهماً باللحاق أو قد نكون أقرب للمرحلة المتطورة للعلم الغربي الحديث. (٨١)

تبدأ تلك الدراسات بعض المطيات ومنها: أن التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضى داخل الخضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي الوقت نفسه معطى حاضر على عديد من المستويات، ومنها: أن التراث هو نقطة البداية كمستولة ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات المصر فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة،ومنها:أن الوسيلة تؤدى إلى الغاية، والتراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغالية التي تمنم أية محاولة لتطويره.

ومعطيات أخرى في تلك الدراسات تتناقض مع المعطيات السابقة تارة، ومع نقسها تارة أخرى، مثل قولهم: إن التراث ليس له قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطى من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، كيف يمكن أن يكون التراث نقطة البداية والتجليد إعادة تفسير التراث -- والقضية هنا عامة -- وهو عاجز عن إعطاء نظرية علمية في العلوم الطبيعية تتسق مع الحديث؟ أو حتى يمكن اعتبارها نقطة انطلاق للتحديث والفارق خسماتة عام من التطور المستمر؟، وأيضاً مثل قولهم: إن الباحث كلما توغل في القديم وفك رموزه وحل طلاسمه أمكن رؤية العصر والقضاء على المعوقات وتأسيس النهضة المعاصرة، كيف يمكن رؤية العصر من خلال الماضى؟ وعلى الأخص في العلوم الطبيعية لأن تلك المعطيات في الدراسات التي تتحدث عن دور العرب في مجال العلوم.(٢٠)

تنطوى تلك الدراسات على لفظتين: الأصالة والتجديد، بينهما سرد لتاريخ العلوم عند العرب وأغلب النماذج غير عربية بل أعجمية، حيث تبدأ عادة تلك الدراسات بالخطاب المدحى في مضمون التراث العربي مع الخلط بين العربي والأعجمى، أحياناً يُشار إليهما تحت مظلة إسلامي وأحياناً أخرى تحت لفظة عربي ثم عرض نماذج من إسهاماتهم، تتمثل تلك النماذج في كيمياء جابر بن حيان الذي اختلفت الروايات على تحديد أصله ومكان مولده، فمن المؤرخين من يقبول أنه ولـد( ١٥١هــ= ٧٢١م) وممن مواليد الكوفة على الفرات، ومنهم من يقبول أنه ولـد( ١٥١ هــ= ٧٥٧م) وأصله من مدينة حران من أعمال بلاد ما بين النهرين، ومعظم المصادر تشير إلى أنه ولد في القرن الناتي الماجري بمدينة طوس من أعمال خرسان، برع في الكيمياء وكان من أكبر العلماء وأعظمهم في عصره.

وتشير هذه الدراسات إلى إسهاماته العلمية، حيث خالف أرسطو فى نظرته عن تكوين الفلزات، ورأى أنها تساعد على تفسير بعض التجارب، فعدل من النظرية وجعلها أكثر ملائمة للحقائق العلمية حينتذ، وخرج من هذا التعديل بنظرية عن تكوين الفلزات، وبقيت هذه النظرية معمولاً بها حتى القرن الثامن عشر الميلادي، وابتكر ما سماه علم الموازين والمقصود به معادلة ما فى المعادن من طبائم، وأول من استحضر حامض الكبريتك بتقطيره من الشبة وسماه زيت الزاج عما كان له من أهمية كبيرة فى تاريخ تقدم الكيمياء والصناعة، واكتشف أيضاً الصودا الكاوية، وأول من استحضر ماء الذهب وأول من أدخل طريقة فصل اللهب عن الفضة بالحل بواسطة الحامض، ويُسب إليه استحضار مركبات أخرى مثل: كربونات البوتاسيوم وكربونات الصوديوم، كما استعمل ثانى أكسيد مركبات أخرى مثل كربونات البوتاسيوم وكربونات الصوديوم، كما استعمل ثانى أكسيد

ولقد أشار جابر بن حيان إلى التجربة وحث على إجرائها مع دقة الملاحظة، وأسار أيضاً إلى التأنى وترك العجلة، وقال: إن واجب المشتغل بالكيمياء هو العمل وإجراء التجربة وأن المعرفة لا تحصل إلا بها، كما طلب من الذين يعنون بالعلوم الطبيعية ألا يحاولوا عمل شئ عديم النفع، وعليهم أن يعرفوا السبب في إجراء كل عملية، وأشار إلى أهمية العمل الجماعي لما له من نتائج علمية، وهنا قد ركز على الجانب التعاوني في البحث العلمي وأيضاً الأخلاقي ( "").

وغوذج آخر مثل: أبو بكر الرازى، وهو أبو بكر عمد بن يحيى زكريا الرازى، ولمد في مدينة الرى في خراسان ببلاد فارس جنوب طهران في متنصف القرن الثالث الهجرى، التاسع الميلادى، (١٥٠٩هـ = ٨٦٢ه - ١٣٣هـ = ٩٢٣م)، برع في الطب والفلسفة والكيمياء، ومن أشهر كتبه الحاوى في الطب، يضم كل المارف الطبية منذ

الإغريق حتى القرن العاشر الميلادي، وظل المرجع الرئيس في أورويا لمدة ربعمائة عام، وقد ذكر له ابن أبي أصبيعة بعض آراته التي تشير إلى منهجه وطريقة تفكيره، منها: الحث على الاستكثار من قراءة كتب الحكماء السابقين والإطلاع على علومهم لفائدتها، ومنها: متى اجتمع جالينوس وأرسطوطاليس على معنى فذلك هو الصواب ومتى اختلف صعب على المقول صوابه جدا، ومنها: ينبغى على الطبيب أن يوهم المريض الصحة ويرجيه بها، وإن كان غير واثق بذلك فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس، كما حث على التجربة لأهميتها العلمية.

تُنسب إلى الرازى خياطة الجروح الباطنية بأوتار العود، وابتكار خيوط الجراحة، وصنع المراهم، وأول من وصف مرض الجدوى والحصبة في كتابه "الجدرى والحصبة"، عرض فيه أعراض المرضين، وأتى فيه على ملاحظات وآراء طبية قيمة، وقد ترجم هذا الكتاب وغيره إلى اللاتينية، كما امتازت كتابات الرازى بالدقة والوضوح والأمانة العلمية ولم يتحل لنفسه شيئا قاله غيره، بل نسب كل شيئ إلى قائله وأرجعة إلى مصدره، ولم جهود في العقافير وجراحة العيون (٢٦)

كما تشير هذه الدراسات إلى مثال آخر وهو أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوى الذى ولد فى الزهراء بالأندلس فى القرن الرابع الهجرى – العاشر الميلادى-، ( ١٩٣٤هـ- ٩٣٦ م ) وتوفى (١٠٤هـ- ١٠١٣م)، جراح مشهور صنع الراس الدواه، وضع موسوعة طبية كبيرة بعنوان" كتاب التصريف لمن عجز عن التاليف" فى ثلاثين جزءاً، يحتوى على بحوث فى الطب والجراحة، وقد حظيت هذه الموسوعة بالتقدير فى العصور الوسطى فى أوربا، وظل حتى نهاية القرن السابع عشر الميلادى مصدراً مهماً للعلوم الطبية.

أشار في هذا الكتاب إلى أهمية التشريع عند دراسة الجراحة، كما شرح العمليات الجراحية ووصف آلاتها، ووضع صوراً قيمة لكثير من أدواتها مع ذكر مسمياتها ومواضع استعمالها أيضاً، وأكثر تلك الآلات من تصميمه، وقد تناول في هذا الكتاب علاج الكي وطرق الشق، وكذلك أمراض العيون وعلاجها، والأسنان والحصاة والفتق، كما عنى أيضاً بأنواع الرضوض والكسور وطرق معالجتها، وأول من وصف الاستعداد الحاص في بعض الأبدان للتزيف، كما وصف عمليات قام بها تختص بالقصبة المواتية.

تعرض تلك الدراسات نموذجاً آخر مثل ابن سينا، أبو على الحسين، مشهور، عاش

فى أواخر القرن الرابع الهجرى وأوائل الخامس، ولد( ٣٩٥٠= ٩٨٠ ) وتوفى (٢٨٤هـ=٢٩٠)، سبق الحديث عنه من أسرة فارسية الأصل، من قرية أفشنة من أعمال بخارى، له مؤلفات كثيرة أشهرها فى مجال الطب كتاب "القانون" الذى انتشر فى جامعات أوروبا انتشاراً واسعاً، وظل بفضل شموله وحسن تبوييه وتصنيفه وغزارة مادته وعمق معلوماته من أهم مصادر علم الطب فى أوروبا حتى أواسط القرن السابع عشر، وقد جمع ابن سينا فى هذا الكتاب ما عرفه الطب القديم كاليونانى وغيره، وأضاف ما ابتكره من آداء ونظريات جديدة، وما أكتشفه من أمراض.

وينطوى كتاب القانون على شروح وافية لكثير من المسائل الطبية، وعلى طرق تحضر العقاقير الطبية، وعلى طرق تحضر العقاقير الطبية واستعمالها، وقد قدم ابن سينا أدوية جالينوس فى إطار سهل غير مضر، وأضاف إليها ما يجعلها مقبولة الطعم، وهمو فضلاً عمن ذلك أول من وصف التهاب السحايا الأولى وصفاً صحيحاً، وكان يفرق بينه وبين التهاب البسحايا الثانوى، وكان يفرق أيضاً بين الالتهاب الرحوى والالتهاب البلوراوى، كما وصف السكتة المناتجة عن كثرة الدم، ووصف أيضاً أعراض حصى المثانة وصفاً دقيقاً، وعالج الكثير من الأمراض العصبية أيضاً.

مثال آخر تستعرضه تلك الدراسات وهو ابن البيطار، ضياء الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المالقي، ولد في مدينة مالقا بالأندلس (١٩٧) وتوفي بدمشق ( ١٦٤٦هـ بن أحمد المالقي، ولد في مدينة مالقا بالأندلس (١٩٧)، له كتاب "الجامع المردات الأدوية والأغذية"، وذكر فيه مائة وخمسين طبيباً عمن سبقوه، وأثبت الدكتور مايرهوف أن المرجع الأسماس لكتاب الجامع هو كتاب أحمد المنافقي المتوفي (٥٥٥هـ ١١٦٠م)، ويشمل الكتاب ألف وخسماتة فقرة، تنفرد كل واحدة منها بدواء، ويذكر ابن البيطار النص المقابل لديسقوريدوس وجالينوس، ثم يذكر آراء العلماء المسلمين، ثم يضيف نصوص معاصري الفافقي أو من جاءوا بعده، وهي ما يقرب ألف فقرة لأسماء الأدوية، ومجموع هذه الأدوية يصل إلى ألف وربعمائة دواء، أربعمائة منها أضافها المسلمون إلى المادة الطبة. (٣٠٠)

كما أوضح ابن البيطار في مستهل كتابه الأهداف والأغراض التي توخاها وكذلك المنهج الذي سلكه عندما اللف هدا الكتباب، ومنها: عرض آراء ديسقوريدوس وجاليتوس، وأيضاً: عرض أقوال معاصرية في الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية، ومنها: التحقق من صحة أقوال الأقدمين وأيضاً المعاصرين له، ومعيار التحقق المشاهدة والنظر

(أى التجربة) لا النقل والخبر فقط، ومنها: التنبيه على كل دواء وقع فيه خلط المقدم أو متاخر (أى معاصر له) نتيجة الاعتماد على النقل دون المشاهدة والتجربة، وأيضاً: ذكر أسماء الأدوية بسائر اللغات لأن كثيراً منها يعرف به في الأماكن التي ثبتت فيها تلك الأدوية كالألفاظ البريرية واللاتينية ويشير إلى أنها أعجمية الأندلس ويقول:" إذ كانت مشهورة عندنا- أى الأندلسين- وجارية في معظم كتبنا". (177)

وكذلك نموذج آخر وهو ابن النفس، على بن الحزم أبو الحسن على اللدين القرشى، نسبة إلى قرية قرش بالقرب من دمشق ( ٢٠١هـ - ٢٢١٥ - ٢٨٨هـ - ١٢٨٠ م)، ويلقب بابن النفيس لنفاسه عقله وعمله، رحل إلى مصر واستوطن بها في مدينة القاهرة، وتولى إدارة البيمارستان (\*)، ومن أهم أعماله اكتشاف الدورة الدموية الصغرى، حيث انتقد آراء جالينوس وابن سينا بصدد وظيفة الرئين وتركيبهما ووظيفة الحويصلات الرئوية والعروق الموصلة بين الرئة والقلب، وأشار إلى أن عملية تنقية اللم إنما تحدث في الرئين بسبب اختلاطه بالهواء الخارجي عند التنفس، فالدم ينساب من البطين الأيمن إلى الرئة حيث يمتزج بالهراء وينقى، ثم يتقل إلى البطين الأيسر، ويذلك يكون ابن النفيس قد اكتشف لأول مرة ما يسمى بالدورة الدموية الصغرى. (٢٥)

وتستعرض هذه الدراسات نموذجاً آخر مثل كوهين العطار، أبو المنى داود بس أبى المنصر، نباتى وصيدل مصرى يهودى عاش فى القرن الثالث من الميلادي، اشتهر بكتابه "منهاج الدكان" أو منهاج العطار، أراد فيه أن يقدم إلى الصيدلة كتاباً أوسع من اللمستور الميمارستانى لداود ابن أبى البيان الذى كنان يستعمل فى مستشفيات مصر وسوريا والعراق، وذكر فيه قائمة للأدوية المفردة مرتبة ترتيباً أنجدياً، وكذلك داود بن عمر الأنطاكى (١٩٣٤م- ١٩٥٣م)، وهو طبيب وصيدلى وفلكى سورى، ولد فى سوريا وعاش معظم حياته فى أنطاكيا، وله كتاب مشهور طبع عدة طبعات وهو تذكرة الألباب المعروف بتذكرة داود الذى أورد فيه غو ألف وسبعمائة دواء.

وفى بجال البصريات تستعرض تلك الدراسات العالم العربى المشهور الحسن بـن الحسن بن الهيثم، ولد بالبصرة (٩٥٥هـ- ١٠٤٠هـ)، تقريباً- لأن هناك اختلاف لـدى المؤرخين بصدد تاريخ وفاته على وجه الدقة- عالم فى الرياضيات والبصريات والهندسة، أول من وضح حقيقة الرؤية والتي تتبلور فى أن الـضوء يـأتى مـن الأجـسام إلى العـين

<sup>(\*)</sup> أنشأ البيمارستان السلطان قلاوون عام ٨٠هـــ

وليس المكس كما اعتقد العلماء حتى عصره، كما شرح العين تشريحاً كما لاً ووضع ووظائف أعضائها، ودرس انكسار الضوء وانعكاسه بشكل مفصل وخالف الآراء القديمة كنظريات بطليموس، وكذلك درس التأثيرات والعوامل النفسية للإبصار، وشرح المنهج العلمي القائم على الاستقرار والتجربة. (٢٦)

وهذه النماذج التى تعرضها تلك الدراسات تعد من أشهر إسهامات العلماء المسلمين في بجال العلوم الطبيعية وغيرها الكثير، وحقيقة أن هؤلاء العلماء قد أسهموا مساهمة جليلة في بجالات العلوم الطبيعية للعالم بأسره، ولا يستطيع أحد إنكار ذلك، فإسهاماتهم تلك هي حلقة من حلقات التعلور العلمي في تاريخ البشرية، ولكن ما نود أن نشير إليه هنا هو أن تلك المداسات تعرض هذه الإسهامات والتي تبدأ عادة من القرن الثالث الهجرى إلى القرن التاسع والعاشر الهجريين تقرياً على أنها مقابلة للعصر الراهن.

ويلاحظ أيضاً فقدان البعد الزمنى وكذلك البعد البنائى التطورى لفهوم العلوم، أما عن انعدام البعد الزمنى فهذه الدراسات تعرض تلك الإسهامات التى تقف عند القرن الخامس عشر الميلادى تقريباً، وتشير إلى أنها المنطلق الأصيل للتجديد فى القرن الحادى والعشرين، ضاربة عرض الحائط بما يزيد على خسة قرون من التطور العلمى الذى حدث منذ عصر النهضة الأوروبية فى جميع بحالات العلوم الطبيعية، يطالب أصحاب تيار الأصالة والتجديد أن نجمل علوم العصور الوسطى منطلقاً للتجديد بصرف النظر عن تلك القفزة الزمنية الهائلة والتى حدث فيها من التطور الذى لم يحدث بسرعته عبر تاريخ البشرية.

أما البُعد البنائي التطوري لفهوم العلم فهو أيضاً مفقود، لأن العلم بطبيعته يقوم على هيكيلية بنائية فوقية تتركب فيها النظريات بشكل بنائي، تظهر نظريات علمية يعمل بها لفترة ثم نظهر نظريات أخرى تطور الصحيح منها وتنفى الخاطئة وتعربط بين النظريات بعضها البعض في كثير من الأحيان، ويعمل بالنظريات الجديدة لفترة تاريخية وتظهر نظريات أخرى وهكذا، فطبيعة العلم بنائية تطورية، ولذا لا يمكن أن ينطلق العلم من الحلقة التطورية الوسطى، لأن هذا سيؤدى إلى الفارق نفسه بين المجتمعات العربية والغربية.

وإن تخيلنا أننا ننطلق الآن من تلك الحلقة الوسطى التى وقفت عند خمسة قرون مضت فستقف على نظرياتها ونجد أنفسنا أمام نظريات حديثة متطورة فى العصر الحاضر لدى الغرب، ولن نستطيع حينتذ أن نختزل خمسة قرون من التطور المستمر فى عدة سنوات، لأن ذلك الاختزال سيكون ضرباً من الأوهام، وسيؤدى أيضاً إلى ثنائية القديم والمعاصر أو الحديث والهوة بينهما كبيرة وذلك هو الوضع السابق نفسه، ولهذا فإن قضية الانطلاق من الأصالة إلى التجديد فى العلوم الطبيعية وكذلك المجالات الإدارية سـوف تؤدى فى النهاية إلى نقطة البداية.

إن الحتمية التى وضعها اصحاب تلك القضية - الأصالة والتجديد - بين الأصيل أى القديم وبين الجديد جعلت البعدين الزمنى والبنائى مفقودين فى القضية عما جعلها تنتهى إلى نقطة البداية، فغياب مفهوم تاريخية العلم دفعت العقل العربى المعاصر إلى الماضى، تحول دوره من صانع للمستقبل إلى مرمم للماضى ومزخرف لمه، أدى غياب ذلك المفهوم إلى تداخل معرفى بين تاريخ العلم وتاريخية العلم، فالاهتمام بالتاريخ لتطور العلم والمنجزات الإنسانية والإشارة إلى أعمال البارزين من العلماء فى إطار مرحلتهم التاريخية أمر لا بأس به، سواء أكان من حيث فائدته أم أهميته التاريخية كمدخل من مداخل فهم التطور الحضارى، أما يتحول الاهتمام بتاريخ العلم إلى إغفال لتاريخية العلم وابعاده الزمنية البنائية، وبالتال الدعوة إلى رسم النموذج العلمى الحديث على غرار النموذج العلمى القديم والانطلاق منه، وإغفال خسة قرون من التطور، فذلك هو ما لا يقبله المقل والنطق السليم.

وغياب إدراك الطبيعة التطورية البنائية التاريخية لنظام العلم أدى بالعقىل العربى المعاصر إلى النظر لعلوم القرن العشرين والواحد والعشرين بمنطق العصر الوسيط، وتحول العلم إلى مادة معلوماتية قائمة بذاتها بلا زمان وبلا مكان وبلا خلفية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، سواء أكان ذلك في العلوم الإنسانية أم في العلوم الطبيعية، بذلك لم يرافق الفيض المعلوماتي أي تغير أو تطور أو تحديث، وأصبح العقل العربي يتنقل من نفي وتقادم وإلغاء وتحليث، كما أصبح يستخدم كل أدواته المعاصرة للعودة إلى حقبة التاريخ القديم عندما يواجه تحدياً معاصراً في العلم الطبيعي أو بجالات العلوم الأخرى، فيشير إلى علماتها ويقارن القديم بالحديث، ويضع آراء الآقدمين وإنجازاتهم أمام الحديث وكانه أفضل منه أمام الحديث التطور العلمي والحضاري الغري.

إن منهجية تلك الدراسات تتبلور في الخطاب المدحى الإنشائي للماضى واعتباره منطلقاً إلزامياً للتجديد ثم عرض للإسهامات ثم وضع مقولة التجديد دون النظر في كيفية ذلك التجديد، والسبب واضح وهر عدم معرفة تلك الكيفية، ولهذا فإن هذه الدراسات عبارة عن سرد تاريخ للعلوم في الحقبة الماضية، والبعض منها حاول إظهار صبق الأيات القرآنية على النظريات العلمية الحديثة على الرغم من أن القرآن الكريم لم يتزله الله عز وجل لشرح العلوم الطبيعية ومسائلها، ولكنه معتقد ومنهج، معتقد العبد عن الإله الأعلى وصفاته ومنهجه في العبادة والتكاليف الشرعية، وكذلك منهج القرد تجاه الآخر في معاملاته والأسس الأخلاقية التي يجب على الفرد إتباعها، وليضاً القضاء وأحكامه، وما فيه من آيات كونية إنما ننبيه على حكمة الله وصنعه وحث العباد على التدبر والتعقل والأخذ بالعلم، فلا يصح بأى حال من الأحوال تحميل الآيات القرآنية الكرية نظريات علمية اكترب علمية الترب حتى نشعر بتقليل الفارق بين الأنا والأخر.

حقيقة لا حرج في أن تكون بعض آيات القرآن الكريم منطلقاً للعلماء -- الآيات الكونية بالنسبة للعلرم الطبيعية -، وما لا يصح هو استخدام الآيات من خلال تحميلها نظريات علمية غربية لتعويض شعورنا بالنقص أمام الحضارة الغربية الحالية، ومن باب أولى استخدام الآيات كمنطلقات للبحث بحيث نكتشف نحن نظريات علمية تفيد مجتمعنا بدلاً من الاكتفاء بالتشدق والمباهاة، فالقرآن الكريم أسمى واعلى من أن يُستخدم لجميد تعويض القرق تجاه المجتمعات الأخرى وإنجازاتها الحضارية.

إن القرآن الكريم كتاب إلمى له قدسيته الخاصة فلا يصح أن نجعل النظريات العلمية دليلاً على ان القرآن عصرى، لأن فى تطويع آياته لنظريات علمية سواء أكانت خاطئة أم صحيحة لإظهار التجديد والسبق والعصرية تقليل لقدسيته، كان من الأولى أن تبحث العقلية العربية بالمنهج العلمى الصحيح للكشف عن صحة أو خطأ نظرية علمية، فالحكم على النظرية يأتى من خلال نظرية علمية أخرى وليس من خلال التشدق والتباهى بأننا سابقون فى العلم، لأن القرآن الكريم كلام الله وليس كلام العقل العربي، فهو ليس كلام بشر لكى نقول سابقون ونضعه أمام نظريات بشرية فهو أسمى من أن يوضع فى مصاف النظريات البشرية.

عندما ظهرت نظرية الانفجار العظيم في أوروبا، سارع هذا الاتجاه في إظهار السبن العربي على الغرب في تلك النظرية حيث أنها موجودة في الآيات الكريمة ﴿كَاتُسًا رَتُقًا فَنَقَتْنَاهُمَا ﴾ الأنبياء: ٣٠، وتفاخر العقل العربي بأنه سابق على الغرب، والسؤال المطروح هنا: هل هذه الآية كلام الله أكلام العرب حتى يكون فيه السبق؟، إن العلم الإلهي قديم

قدم الذات الإلهية سابق على الكون كله بالضرورة، والسبق بين النظريات العلمية إنما يكون في مصاف اكتشافات العقول البشرية بين بعضها البعض، ومن جانب آخر لماذا لم ينطلق المقل العربي واكتشف هو هذه النظرية وهمى موجودة بين يديه؟؟، أدى ذلك بمقولة الأصالة والتجديد إلى الدخول في دائرة مفرغة يكتنفها الخوط والتداخل وانتظار كالعادة للنظريات العلمية التي ينتجها الغرب ومقارئتها بالدين وتطويع الآيات لها بدعوى التجديد، والحياة في الدائرة الفرغة والقوالب الإنشائية التي طائل منها إلا تعويض الشمور بالحالة الراهنة للهوية العربية أمام الآخر.

ويعامة فإن دعوى الأصالة والتجديد سواء أكانت في العلوم الطبيعية أم الإنسانية،

قد دارت حول إظهار المبيزات التي وجدت في الماضي، وسرد تاريخ الإنجازات
الماضية، فتتج عنها نظرة ماضية تاريخية مدحية ليس فيها تحليل للحاضر بل أكفت
بالماضي، انتقدت نظرة المعاصر للماضي وقدمت نظرة أخرى للماضي أيضاً، فأتت نظرية
التجديد بأوهام التجديد، وإن كان التجديد يقع على الحكم في الأمور الاجتهادية من
حيث الحلال والحرام أو الندب أو الإباحة فإن ذلك من طبيعة الدين لأن باب الاجتهاد
مفتوح، ولا يقع التجديد على الأصول و إلا كان خروجاً على الدين، وإن كان المقصود
بالتجديد إلى أن نبدا من على إنجازات العلماء في الماضي بحجة أن في ذلك أصالة، فإنها
دعوى تشيد إلى أن نبدا من علوم القرون الوسطى ونحن في القرن الحادى والعشرين، ولا
يكن أن يكون مقصد ذلك التيار من دعوى التجديد من نهايات العلوم الحديثة الغربية
لأن هذا يتمارض مم الحتمية التي وضعها بين الأصالة والتجديد.

والعلوم الطبيعية الحديثة والتى لها الصدارة المطلقة من حيث تغلبها فى العقلية الغربية، ومن حيث الملور الذى لعبته فى تنوير الفكر الأوروبى منذ عصر النهضة وفى تصعيد اقتصادياته، هذه العلوم قد تحولت فى إطار العلمية العربية الخاصة إلى علوم تعامل بالشك وينظر إليها بالربية وعدم الاطمئنان، تحرف وتسفه أحياناً كثيرة فى جوهرها العلمى لتصبح مادة للوعظ، ويذلك تعيش الهوية العربية حالة من الانفصام تجاه العلوم الحديثة، تريدها ولا تؤمن بها، تستعمل منجزاتها ولا نقبل بمقولاتها وتريد فصلها عن السياق العام الذى انتجها (٢٨)

٧- الأصالة" الأنا" المفعمة بالآخر (التأثير والتأثر)
 أدى التنازع بين القديم أو التراث وبين المعاصر وأيضاً إشكالية الأصالة والتجديد إلى

إغفال مسألة مهمة في ديناميكية التفاعل التطوري للعلوم بشقيها الإنساني والطبيعي، وهي مسألة التأثير والتأثر بين الخضارات، حيث تخيلت الهوية العربية المعاصرة أن الآخر كان يعيش في ظلام دامس وفجأة اقتنص هذا الآخر الثقافة والحضارة العربية الإسلامية وانطلق منها فقدم، يرجع ذلك التخيل إلى شعور الهوية العربية أمام الآخر كحالة نفسية تعويضية أمام إنجازات الآخر عا أدى إلى تعقيد وغموض وتناقض العلاقة بين الآنا والآخر.

تكمن المشكلة في توهم مضمون الأصيل وكانه ناتج من العدم أو من اللاشيئ، أو كأنه لم يتاثر بآراء أخرى سابقة عليه أو معاصرة له وهذا التوهم والتخيل ناتج عن نمط عقلى يركز على النباهى والنفاخر لا على الحقيقة العلمية، ولهذا أغفل هذا الانجاه مسيرة الثقافة والفكر والعلم، فالعصر الوسيط ما هو إلا حلقة من حلقات الحضارة الإنسانية، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالثقافة والعلم في العصور السابقة عليه من حيث التأثير والتأثر الم المبادل بين تيارات الفكر والعلم الرئيسة إيان ذلك العصر، وأصبحت مسالة التأثير والتأثر في العقلية العربية المعاصرة ذات ازدواجية أمام دلائل التأثير والتأثر، بالنسبة له ليست عياً وفي الوقت نفسه تعد عياً إن كانت للغرب.

ولتوضيح دور عملية التأثير والتأثر وأثرها في آراء الأقدمين أو مضمون الأصيل، لابد من الوقوف على الظروف والملابسات التاريخية التفاعلية التي كونت آراء الأقدمين أو التراث أو الأصيل، بداية يمكن القول أن أية ثقافة وعلم لحضارة ما قد تكونا نتيجة تفاعلها بالثقافات الأخرى وذلك لا يفقدها خصائصها الذاتية، لقد أسهم في نمو الحضارة الإسلامية وازدهارها حضارات الفرس والرومان وثقافات الهند واليونان فيما لا يؤثر في المقيدة الإسلامية، وأول هذه الثقافات وأبلغها تأثيراً هي الثقافة اليونانية لنسقها الفلسفي من جانب، وفتوحات الإسكندر التي أعقبها بتأسيس مدن ذات طابع إغريقي

وكان من انتشار المسيحية والخلاف بين النساطرة واليعاقبة أن الحقت بكثير من الأديرة والكنائس مدارس عرفها العرب باسم (الاسكولائية) بالعلوم العملية إلى جانب الدين، وكانت هذه مراكز إشعاع للثقافة اليونانية، وعليهم وقع عبء الترجة من اليونانية إلى السريانية والعربية وكان من المترجمين الفرس والعرب وغيرهم، فلم يقتصر عمل الترجمة على جنسية معينة أو دين معين، كما تركت الحروب بين الروم والفرس آثرها، فقد أسس مابور الأول جند يسابور وجعلها موطناً لأسرى الروم، وكانت هذه المدينة

حين فتحها المسلمون ذات شهرة مهمة في الطب على يد اطباء يونان يدينون للثقافة اليونانية وطب جالينوس، وكانت الترجمة هي الوسيلة الأساسية التي يتم من خلالها الاتصال الفكرى والعلمي بين أمم غتلفة، وهي التي تشكل طريقة معينة في تناول العلوم في أمة واحدة.(٢٠)

 أ- حركة الترجمة والنقل إلى العربية (من القرن الأول إلى منتصف القرن الرابع الهجرى)

تُعد حركة الترجمة والتقل (\*) أحد عوامل ومقومات الحضارة، عن طريقها استطاع المسلمون الحصول على أمهات كتب أشهر حضارات العالم السابقة، وكذلك آراء وأفكار وثقافة المجتمعات المماثلة أو الموازية في الزمان، عا كان له أثره في عملية قيام وتطور الحضارة الإسلامية، كانت عملية الترجمة شاملة لعلوم ومعارف حضارات مختلفة كاليونانية والهندية والفارسية، أثرت تلك الترجمات والتقول في العلوم التي اعتمد عليها المسلمون في تشييد حضارتهم مثل: الطب والفلسفة والرياضيات والقلك والكيمياء والصيدلة والطبيعة دون غيرها من العلوم التي تدخل في نطاق العلوم الشرعية الدينية.

بدأت حركة الترجة والنقل في القرن الأول الهجرى وظلت إلى متصف القرن الرابع المجرى، حيث مرت بمراحل غنلفة من النضج والكمال، فالترجة في القرن الأول، هي غير الترجة والنقل في القرن التالى، أى أن التباين كائن بينهما في أمور عديدة منها: ثقافة المترجة ومعرفته بالمادة المترجة، ودرجة إتقانه للغات التي يتقبل منها وإليها، وعدد تلك المغنات التي يتقبل عنها... إلى غير ذلك من أمور هي من صفات وعميزات الترجة والنقل، كان القرن الثاني فيها قد جاوز القرن الأول بكثير، أي أن عامل الزمن هنا كان يحضى لصالح تطور هذه الحركة.

<sup>(\*)</sup> يرى الكثير من الباحثين أن هناك فرق بين الترجة والنقل، فالترجة تشمل المصنفات التى ثرجت مباشرة من لفتها الأصلية التى كُتبت وعُرفت بهما إلى لشة ثانية، أما إذا عرفت لشة ثالثة ذات المسنفات وعن طريق اللفة الثانية التى ثرجت إليها مباشرة هذه المسنفات من لفتها الأصلية التى كتبت وعرفت بها فهذا هو النقل، وعلى هذا الأساس يُطلق على من يقوم بتحويل مادة أى كتاب من لفته الأصلية التى كتب وعُرف بهما إلى ثانية بالمترجم، وعلى من يقوم بتحويل مادة ذات الكتاب من لفته الثانية التى تُرجم إليها إلى أية لفة اخرى بالناقل. (د. رشيد الجميلى، حركة الترجم والنقل في المشرق الإسلامى في القرنين الأول والثاني للهجرة، ليبيا، ب. ت.، ص ٩)

وهذه المراحل المختلفة من النضج كانت ضمن أدوار زمنية، ويمصرف النظر عن اختلاف الباحثين في تقسيم هذه الأدوار، فإن أشهر هذه التقسيمات وأفضلها جعل تطور هذه الخركة في أربعة أدوار رئيسة هي: العصر الأموى ثم الترجمة والنقل في زمن المنصور والرشيد، ثم زمن المأمون ثم في زمن ما بعد المأمون، وهذا التقسيم يمثل الواقع الفعلى لتاريخ حركة الترجمة والنقل منذ العصر الأموى، حيث بدأت وحتى زمن فتورها حوالى منتصف القرن الرابع الهجرى. (١٠٠)

يمثل العصر الأموى أول دور من أدوار حركة الترجة والنقل إلى العربية، وعلى الرغم من أن تلك الحركة في هذا العصر كانت بدائية وضعيفة المستوى إذا ما قورنت بالترجمات والنقول الأخرى في الأدوار التالية، إلا أن هذا العصر كان حجر الأساس لبناء هذه الحركة عموماً، كما أنه كان المنطلق الأول في أنحاء العالم الإسلامي مشرقه ومغربه، واستغرقت هذه الفترة حوالي متين عاماً في تاريخ حركة الترجة، ولم يكن العرب على علم باللغة اليونانية فاعتمدوا على السريان الذين نقلوا إليهم ما وصلهم من تراث اليونان، ومن المعروف أنه قد سبقت هذه الحركة حركة أخرى للترجة من اليونانية إلى السريانية، ومعظم الترجات والتقول كانت منصبة على علوم الكيمياء والطب، وإن لم يُخل الأمر من بعض كتب في الحكم والأمثال والتي ترجها يعقوب الرهاوي المترجم السرياني.

إن أشهر من اهتم بحركة الترجة والنقل في هذا القرن (الأول الهجرى) كان الأمير خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموى (ت ٨٥هـ= ٤ • ٧م)، تعلم الطب والكيمياء على يد مريانوس وهو كاهن مسيحي، وتُرجمت له حسب طلبه كتب الكيمياء والطب عن الونانية والقبطية، وقام خالد بأسفار عديدة إلى مصر شغف خلالها بالكيمياء والأساطير التي كانت تكتنفها عن إمكانية تحويل المعادن إلى ذهب، بغية الغني بعد أن فاته الرياسة، ولذا أمر بترجة كتب الكيمياء التي كانت معروفة في مدرسة الإسكندرية وكانت صناعة الكيمياء رائجة في ذلك الوقت. (٢٦)

ومن المصنفات التى تُرجت فى هذا القرن، كناش فى الطب لأَ مُرن القس، قام بترجته إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت١٠١ههـ ١٩٣٩م) أشهر نقله هذا القرن وهو الطبيب ما سرجويه السرياني، كان عللاً بالطب وأشتهر أمره فى هذا المضمار، حيث ترجم الكتاب من اللغة السريانية إلى اللغة العربية، فلقد كان الأمير خالد بن يزيد والخليفة عمر بن عبد العزيز من أبرز من اهتم بأمر الترجمة والنقل فى العصر الأموى، وإن كانت

أعمال الترجمة في ذلك العصر تُعد أعمالاً فردية إلا أنها على درجة من الأهمية كتمهيد للمراحل التالية عليها.(١٣)

أما حركة الترجة والنقل في الأدوار الثلاثة التالية على الدور الأول فهى تقع فى العصر العباسى، حيث تمتد من الربع الشانى للقرن الشانى الهجرى إلى منتصف القرن الرابع، والدور الثانى لتلك الحركة كان فى زمن المنصور والرشيد، وامتد من عام ١٣٨هـ إلى عام ١٩٣ مى ولم تكن حركة الترجة والنقل فى هنا الدور كسابقتها فى العصر الأموى إذ لحقت بها تطورات عدة، سواء من حيث المادة المترجة والمتقولة، أو عدد المترجين والنقلة وثقافتهم، أو مجموع ما تُرجم وتقل، وكذلك الدعم المادى والمعنوى من القائمين عليها إلى القائمين بها، إلى غير ذلك من عوامل كان العصر الأموى يفتقر إليها إلى حد كبر.

وكما اختلفت تلك الحركة عن نظيرتها في العصر السابق لها، فقد اختلفت هي الأخرى ضمن هذا اللور أيضاً من أدوار تطورها، ذلك أن حركة الترجمة والنقل زمن الأخرى ضمن هذا اللور أيضاً من أدوار تطورها، ذلك أن حركة الآجير حداً فاق به ما المنصور هي ليست ذاتها زمن الرشيد، حيث بلغت الحركة في عهد سلفه المنصور، فقلد كان الرشيد من أهل العلم متضلعاً في الأدب وله معرفة جيدة بالعلوم، عا كان له أبلغ الأثر في تطور الترجمة والنقل للعلوم والآداب والفنون وكذلك رعاية القائمين بها.

لقد تضافرت في تلك الفترة عوامل ازدهار الترجمة والنقل، والتي تمثلت في رعاية الخلفاء، حيث كانت من أهم العوامل التي أدت إلى دفع حركتها خطوات واسعة، و يعتبر المنصور والرشيد من الخلفاء الذين اهتموا بهذه الحركة، فالمنصور كان محباً للعلوم وعلى الأخص الطب والأطباء، وكان يعتقد في التنجيم فقرب إليه المنجمين، والرشيد رياه الرامكة على حب العلم، ومن تلك العوامل: رعاية بعض الأسر للترجمة والنقل، عا كان له الأثر الفعال في تشجيع وتنشيط هذه الحركة، ولعل أشهر هذه الأسر التي دفعت بالحركة إلى سبيل الازدهار، الأسرة البرمكية والتي كانت مصدراً مائياً رئيساً للكثير من المترجمين والنقلة الذين جسلوا غايات هذه الأسرة، ويمكن القول بصورة عامة، إن الترجمة في المهد العباسي كانت عمل دولة وأفراد، فتخصصت بعض الأسر باعمال النقل، كما أقيمت مدارس خاصة لتعليم المترجمين وإصلاح ما يترجمونه. (١٤)

كما كانت هناك رغبة لدى بعض الوزراء والأطباء في ذلك العصر بالحصول على

ترجات ونقول لشتى الصنفات ومن مصادرها المختلفة لاسيما اليونانية منها، الأمر الذى وترب عليه رعاية هؤلاء لمن يترجمون وينقلون لهم تلك المصنفات فى سبيل الوصول إلى الغاية المتوخاة من وراء ذلك، وأشهر الوزراء الذين اهتموا بالترجمة هو يحيى بن خالد البرمكي (ت ١٩٥هـ ٥٠٨م) وزير الخليفة هارون الرشيد، عما جعل الحركة الثقافية والعلمية متنوعة ومتنافعة، والتي شكلت الأطر العامة للحضارة الإسلامية، فوزراء العباسيين ومن نحا نحوهم يؤيدون الثقافة الفارسية، ومدرسة جند يسابور وما تقرع منها تؤيد الثقافة اليونانية، والأدباء والشعراء يؤيدون الثقافة العربية، وقد نشر هؤلاء جميعاً في هوية المجتمع هذه الثقافات المختلفة، يتنفس منها كل حسب ميوله واستعداده ونوع تعلمه، وكان الوزراء والكتاب أكثر الناس ثقافة فارسية عربية، وكان أطباء القصور النساطرة أكثرهم ثقافة يونانية عربية. (٥٠)

ومن العوامل الآخرى التى أثرت فى ازدهار حركة الترجة والتقل، حاجة العرب إلى ما عند الأمم الآخرى التى سبقتهم فى ميدان الحضارة، لذلك فقد شعر أصحاب الآمر منهم برغبة فى الاطلاع على علوم الآخرين، وعلى أساس الحاجة التى تدعمها الرغبة، اغتر فوا مناهل العلم والمعرفة من مظانها الأصلية عن طريق الترجمة والتقل، ومرحلة الحاجة من الدوافع المهمة للترجمة ومن هنا ترجم العرب عن طريق المترجمين كتب الطب والكيمياء والصناعة ثم كتب الفلسفة والمنطق، وبذلك كان لديهم ثقافات وحضارات الأحرى، وكذلك لا يمكن إغفال عامل ظهور الفرق الإسلامية فى ازدهار حركة الترجمة والتقل لكثير من الكتب والمصنفات اليونانية بصفة خاصة وما عدا ذلك بصفة عامد "ما وأكار عما أولاً، ومن ثم العمل عامد "أناء الأوراد وأفكارها أولاً، ومن ثم العمل على دحض آراء وأفكار على فرقة منها تحاول أن تدعم آراءها وأفكارها أولاً، ومن ثم العمل على دحض آراء وأفكار خصومها من الفرق الأخرى ثانياً، الأمر الذى ترتب عليه إقبال الفرق على طلب الكتب الفلسفية اليونانية وبصورة تدعو إلى التأمل والنظر.

ولم تكن حاجة الغرق الإسلامية لأفكار ومناهج الفلسفة اليونانية لإثبات آراء كل واحدة منها تجاه الأخرى فقط، بل أيضاً نتيجة لما شعر به علماه الإسلام من الحاجة إلى عادلة خصومهم المسيحين واليهود والجوس بالحجج والبراهين العقلية ذاتها التي كان هؤلاء يستندون إليها، مثل : قواعد المنطق ومبادئ الفلسفة التي وضعها اليونان والتي كانت شائعة في بلاد الشرق، وقد كان للمعتزلة وغيرهم أثر كبير في تشجيع حركة الترجمة، ومن المعروف أن الخليفة المأمون الذي كان من أنصارهم قد أسس دار الحكمة

فى بغداد لهذه الغاية (١٤٧)، لحاجة الفرق وعلى الأخص المعتزلة إلى قوالب وأتماط علمية منطقية تصب فيها أفكارهم ويزداد تفكيرهم انطلاقاً، فكان الإقبال على آراء وأفكار المناطقة والمفكرين الإغريق.

ولا يقوتنا في هذا المقام الإشارة إلى عامل مهم أثر تأثيراً كبيراً لا في ازدهار حركة الترجة والنقل فقط بل في حركة التأليف والنسخ لشتى مضامير العلوم والآداب والفنون، وهو اختراع الورق وصناعته التي كانت معروقة منذ القديم لمدى القسدماء المصرين وفي بلاد الصين والشرق الأقصى، وعندما فتح المسلمون سمر قند وجدوا فيها الكاغد وكذلك في مصر (ورق البردى)، ورغم أنهم لم يتنهوا أول الأمر لأهميته واعتبروه شيئاً غير ذي غناه، إلا أنهم بعد فترة تعلموا صناعته وانتشر استعماله لديهم، ابتماء من عصر الرشيد والمأمون ومن أتى بعدهما، واستدعى انتشار استعمال الورق ظهور طائفة من الناس المشتغلون بالورق والكتابة والكتب، وهؤلاء هم الوراقون الذين لعبوا دوراً مهماً في تاريخ الحضارة الإسلامية، ذلك أن الوراقين آنذاك كانوا هم الناشرين للكتب المترجمة أو المؤلفة، يقومون بنسخها وتجليدها، وقد اشتغل بالوراقة علماء أجلاء، حيث أصبحت الوراقة مهنة راقية، كما أصبح للمؤلفين وراقون يختصون بهم، وأصبحت أماكن الوراقة أماكن ثقافية رتادها الأدباء ويُعقد فيها المناظرات والمناقشات. (١٩٤٨)

تلك كانت عوامل ازدهار الترجة والنقل في هذه الفترة وما بعدها إلى مستصف القرن الرابع تقريباً، ادت عوامل الازدهار هذه إلى تطور أسلوب الترجة والنقل، فمن المحروف أن هناك أسلوبين رئيسين قد تحققت من خلالهما كافة الترجمات والنقول وهما المعمول عليهما إلى الآن، الأول: أسلوب الترجمة الحرفية الذي يقوم على ترجمة المنص الأصلى بصورة حرفية، ويمنى أدق كلمة فكلمة حتى يأتى الناقل على الجملة كاملة، فالكتاب بأكمله وهو على هذا المنوال، وما يعيب هذه الطريقة تضييع جوهر معنى الكتاب المراد ترجمته لانعدام ترابط الجمل بعضها بالبعض الأخر، أو علم وجود المرادف للكلمة الأصلية المراد ترجمتها، الأمر الذي يحتم على المترجم في هذه الحالة أن يضع الكلمات الأجنية كما هي مجروف اللغة المترجمة إليها، وإن كان هذا الأمر في الأسلوب الثاني للترجمة أيضاً، مثل كلمات: الفلسفة، الموسيقي، الجغرافية، الإسطرلاب... وغيرها، وعلى الأخص المصطلحات العلمية في جميع الجيالات سواء أكانت علوم إنسانية أم طبيعية، لأن خواص المترادفات لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائماً.

والأسلوب الثانى: أسلوب الترجة بالمعنى، وجوهر هذا الأسلوب يعتمد على المعنى الشامل لكل جملة، ومن ربط المعنى الكلى للجمل بعضها مع البعض الآخر يتكون مضمون الكتاب المترجم، والفارق الرئيس بين هذا الأسلوب وبين سابقه، هو أن الترجة هنا تقوم على الجملة مجتمعه لا على الكلمة منفسلة عن أختها الكلمة التالية لها، والواقع أن هذا الأسلوب أقرب إلى المنطق والفهم، وأكثر تطوراً ونضجاً من الأسلوب السابق، حيث يجتاج إلى ثقافة واسعة للمترجم، ويُعد حنين بن إسحاق العبادى (١٩٤هه عد ٢٠٨م- ٢٠١هه عد ٢٨٥م) من أشهر المترجين والنقلة الذين انبعوا هذا الأسلوب في ترجاتهم ونقولهم. (٢١٥هما

وعوامل ازدهار الترجة التي أدت إلى تطور أسلوب الترجة والنقل قد تضافرت في فترة خلافة المنصور والرشيد، ويُعد المنصور، أبو جعفر عبد الله بن محمد بن على بن عبد الله بن العباس (٩٥هـ ٣١١٣م - ١٥٨هـ ١٩٧٤م)، أول خليفة عباسي يقوم على رعاية حركة الترجة والنقل – وهي التي بدأ أمرها في العصر الأموى – ويعمل على تشجيعها وتنشيطها بمختلف الوسائل والسبل، فترجمت في عهده المؤلفات المختلفة ومن مصادر عدة، وقرب إليه المترجين والعلماء بجنسياتهم وأديانهم المختلفة.

ومن المؤلفات التى تُرجت فى أيام المنصور، كتاب "كليلة ودمنة" الـذى جلبه برزويه الحكيم الفارسى من الهند أنوشروان بن قباذ بن فيروز ملك الفرس، وترجمه له من المغنية إلى الفارسية، ثم ترجمه فى الإسلام إلى العربية عبد الله بـن المقفع الحطيب (ت ١٤٥هـ) من اللغة الفارسية، وكتاب "السند هند" وهو أحد المذاهب الهندية الثلاثة فى علم النجوم وحركتها، فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية، وأن يؤلف منه كتاباً تتخذه العرب أصلاً فى حركات الكواكب، فتولى ذلك محمد بمن إبراهيم الفزارى، وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون بـ "السند هند الكبير"، فكان أهمل ذلك الزمان يعملون به حتى أيام الخليفة الماون.

وثرجم كتاب لأرسطوطاليس، وكتاب "الجسطى" (<sup>(ه)</sup> لبطليموس، وهو كتـاب فى الفلك، وكتاب إقليدس ويسمى كتاب "الأصول" أو "الأركان" وهو كتـاب مشهور فى المناسة ومبادئها، وكتاب "الأرثماطيقى"، وسائر الكتب العجمية فى النجوم والحساب

<sup>(\*)</sup> الجسطى: يكسر الميم والجيم، كلمة يونانية معناها الترتيب (أصله ماجستوس، أي البناء الأكبر).

والطب والفلسفة وغير ذلك من العلوم، حيث كثرت علوم الناس فى ذلك العصر من ازدهار حركة الترجمة والنقل للكتب العلمية والإنسانية إلى العربية من لغات شتى كاليونانية والسريانية والفارسية. (٥٠)

أما الفترة الثانية من هذا الدور هي فترة زمن الرشيد، هارون بن محمد بمن عبد الله بن العباس (١٤٥هـ ١٤٥٩ مـ ١٩٠٩م)، ويُعد عصر الرشيد من أزهى العصور العباس (١٤٥هـ ١٤٥م - ١٩٥٩م عصر المأمون، فقد وصلت الحركة حداً التي مرت بها حركة الترجة والنقل حتى مطلع عصر المأمون، فقد وصلت الحركة حداً من التطور الكمى والنوعى لم تصل إليه من قبل، وقد كان للرعاية التي أولاها الرشيد لهذه الحركة وتشجيعه المادى لها من أهم الأسباب التي حدت بها أن تبلغ ما بلغته في حيث، حيث أشتهر بجبه للعلوم والآداب والفنون والقائمين بها، عا كان له أبلغ الأثر في تطور ما بدأ به المنصور من قبل. (١٥)

ونود الإشارة إلى ملاحظة ارتباط مصير المجتمع العربي بعقلية وميول واهتمامات وأرجة أشخاص حكامه عبر التاريخ إلى الآن، فإن حركة الترجمة لم تلق الاهتمام ذاته من لدن الحلفيتين المباشرين للمنصور وقبل الرشيد حيث كانت خلافتهما بين المنصور والرشيد، وهما: المهدى والهادى، فلم يكن لديهم اهتمام بالعلم و مجالاته، الأمر الذى أدى إلى ركود ذلك النشاط الذى حفل به عهد المنصور، ولا يخفى ما تركته هذه الحقبة من آثار صلبية على الحركة العلمية بوجه عام ويشطريها الكمي والنوعي، وعندما جاء الرشيد واعتلى أمر السلطة والحكم، وكانت ميوله واهتماماته متجهة إلى العلم والعلماء فازدهرت حركة الترجمة والنقل والنشاط العلمي والأدبي بعامة.

نضجت تحت رعاية الرشيد حركة الأخذ بالثقافة الهلينستية، وهدفه الثقافة كانت مزيجاً من الحضارة اليونانية وغتلف الحضارات الشرقية كالمصرية والسورية والفارسية، أما الثقافة الهلينية فهي اليونانية الصرفة، ولقد كان الرشيد يولى العلماء الذين يدرسون كتب العلوم اليونانية ويترجمونها مساعدات بجزية، كما أرسل الرسل إلى إمبراطورية الروم يشتروا المخطوطات اليونانية، وهي سياسة سخية جذبت قدراً كبيراً من العلوم المهمة إلى بغداد، وقد الحق بهذا كرم عائل من جانب الأفراد الذين انفقوا بسخاء على المخطوطات والمترجمين، ومن هؤلاء: عائلة بختوشع السريانية المشهورة بعلم الطب، وكذلك الأسرة البرمكية، وجذب ذلك انتباء اطباء وعلماء جند يسابور، حيث ترجمت كتب إلى السريانية ومنها إلى العربية وأيضاً من اليونانية إلى العربية مباشرة.

ومن أشهر المترجين في هذه المرحلة - المتصور والرشيد -، يوحنا البطريق الذي ترجم كتاب إقليدس في المندسة - تُرجم عدة مرات - وكتاب طيماوس الأفلاطون، وقد عرف العرب كتابين بهذا الاسم، سُمي أحدهما طيماوس الروحاني والآخر طيماوس الطبيعي، أما الأول فهو كتاب على الطريقة يتكلم عن الناحية الروحية التي عرفت عن الفيثاغورية، أما الكتاب الثاني فهو الأفلاطون الذي تكلم فيه عن تنظيم الطبيمة أو العالم الحسوس، وقد تأثرت القرق الإسلامية والفلاسفة الإسلاميون بالكتابين كل حسب ملهبه، ومن المترجمين أيضاً: عبد الله بن المقنع (ت ١٤٥٥) وهو من أشهر المترجين والنقلة اللين عرفتهم حركة الترجمة أيام الخليفة المنصور، وهو الذي نقل وترجم عدة كتب منها "كليلة ودمنة" من الفارسية إلى العربية، كما أشتهر بكتاباته القيمة في ميدان الأدب. (١٥)

ومن المترجين الذين ساهموا في ازدهار عملية الترجة إيان القرن الشاني الهجري/ الثامن الميلادي، الحجاج بن يوسف بن مطر، وأشهر أعماله ترجمة كتاب "أصول الهندسة" لإقليدس مرتين، الأول كان في زمن الخليفة هارون الرشيد، ولذلك عرف هذا النقل برالقل الهاروني)، أما النقل الثاني فكان في زمن المامون، وعليه عرف هذا بر (النقل الماموني)، ولقد أجاد الحجاج بن يوسف في نقله الثاني أكثر من النقل الأولى، ولذا كان علماء الرياضيات والفلك المسلمون الذين كانوا بحاجة إلى الكتاب المذكور لاستخدامه في الهندسة والفلك، كما ترجم إلى العربية كتاب "الجسطى" لبطليموس. (100)

كما كان جورجيس بن جبرائيل بن مختيشوع، الطبيب النسطورى أحد المترجمين والنقلة الذين كان لهم أثرهم في مضمار ازدهار حركة الترجمة والنقل في تلك الفترة، وقد ساهم في هذا الحجال عن طريقين، الأول: ما قام به من ترجمات لجموعة من المصنفات الطبية اليونانية إلى العربية، والثانى: ما نقله من مختلف المصنفات اليونانية إلى العربية، وهناك شخصية شهيرة في ذلك الحجال استمرت في خدمة الرشيد السريانية إلى العربية، وهناك شخصية شهيرة في ذلك المجال استمرت في خدمة الرشيد والأمين والمأمون، ونعني بذلك يوحنا بن ماسويه السرياني، ولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية التي عثر عليها في "عمورية" وغيرها من بلاد الروم التي فتحها المسلمون، ورتب العلية التي عثر عليها في "عمورية" وغيرها من بلاد الروم التي فتحها المسلمون، ورتب العلية التي عثر عليها في "عمورية" وعاره عام 10 كان له مؤلفات في الطب، وكان رئيساً ليبت الحكمة ببغداد الذي اسس عام 210هـ

أما الدور الثالث لحركة الترجمة والنقل فهو الذي تمثل ابتداء من عصر المأمون أي في نهاية القرن الثاني الهجرى وبداية القرن الثالث الهجرى واستمر إلى نهايته، حيث ثرجت الكتب فى جميع الجالات كالسياسة والأخلاق والفلسفة والفلك والطب والكيمياء والمنتسبة وكان هناك إقبال كبير على الترجة فى هذا العصر، وراسل المأمون ملوك الروم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بكتب الفلاسفة، وأرسطو وأبقراط وجالينوس وغيرهم من الفلاسفة، فاختار لهم أمهر المترجين وأشهرهم، وكلفهم إحكام ترجتها، فترجت له وحض الناس على قراءتها ورغبهم فى تعليمها فازداد الوعى الثقافى لديهم. (١٩)

وعندما بدأ المسلمون في نقل وترجمة الكتب العلمية التي لا تمس المدين وعقائده والممانوا إلى أنها لا تخالف الدين، فَنُروا فضل العلم اليوناني والحضارات الأحرى في تثقيفهم، فعالوا إلى نقل ما بقى من علومهم في الجالات الإنسانية والفلسفية، ولم يكن للمأمون وحده فضل تشجيع حركة الترجمة، بل كانت هناك عائلات وأفراد وأمراء بمذلوا أموالاً كثيرة في جلب الكتب والمترجمين، ومنهم آل نوبخت وبنو موسى بن شاكر المذين اشتهروا بعلوم الرياضيات والفلك في القرن الثالث الهجرى وعلى الأحص عمد والحسن وأحد أبناء شاكر، وقد استخدموا من المترجمين حنين بن إسحاق وثابت بن قرة الحراني وعلى بن يجيى كاتب المأمون وعمد بن عبد الملك الزيات. (60)

ومن أشهر المترجين في هذه الفترة حنين بن إسحاق (ت ٢٦٠هـ أو ٢٦٤هـ تمريزاً)، وهو من أب عربي نسطوري من أهل الحيرة، درس الطب على يد يوحنا بن ماسويه، وكان حنين على علم باليونانية والعربية والسريانية والفارسية، ترجم للمأمون في بيت الحكمة وترجم للمعتصم والمتوكل وبني شاكر، وكان دائب الترحال إلى البلاد التي اشتهرت بمراكزها العلمية ومكاتبها كالإسكندرية والشام، وسجل رحلاته وما عز عليه من مخطوطات في رسالة نشرها برجشتراسر، وكان اهتمامه موجهاً إلى عالم الطب ولاسيما طب جالينوس، ويقال أنه ترجم من كتب الطب نحو مائة كتاب، نقل من بينها إلى المربية خسين كتاباً استخلص معظمها الإسكندريون من كتب الطب لجالينوس، وقد ترجم حنين أيضاً في المنطق والطبيعة وعلم الهيئة وأصلح معظم الكتب التي نقلها المترجون من قبله.

وقد ألف حنين أيضاً في العلوم الطبيعية وفي المنطق، وتأثر بطريقة الإسكندريين، وكانت معظم ترجمته من اليونانية إلى السريانية، أما تلامذته وخصوصاً ابنه إسحاق بن حنين بن إسحاق، فقد كانت ترجماتهم في الغالب إلى اللغة العربية، وقد عنى إسحاق بالفلسفة كما سار على منهاج أبيه بنقل كتب الطب فترجم كتب أبقراط، وقـد تخـرج إسحاق من مدرسة أبيه للترجة، وعمل كاتماً للسر عند القاسم بن عبد الله.

من المترجين الذين ينسبون إلى هذا الدور ايضاً، قسطا بن لوقا البعلبكى (ت: ٩٢٥)، وكان طيباً وفيلسوفاً و هو من نصارى الشام، وقد رحل إلى بلاد الروم طلباً للعلم، وقد على بغداد للترجمة، وهو من القلائل الذين يجيدون الترجمة من اليونائية إلى العربية مباشرة، وقد نقل كثيراً من كتب اقلاطون وارسطو ويعض كتب شراح ارسطو مثل الإسكند الأفروديسى وتاصطيوس، وكان قسطا في زمن المقتدر العباسى حيث عُرف بسرعة الحاطر وجودة النقل وحسن العبارة، ومن مترجى هذا العصر أيضاً ثابت بن قرة الحرائي من نصارى الصائبة وكان يجيد العربية والسريانية، وكانت معظم ترجماته إلى عائلة بني شاكر واستعان به المعتمد في نقل بعض الكتب، وعلى الجملة فقد ترجمت في هذا الدور كتب كثيرة في سائر موضوعات الفلسفة والعلوم، مثل كتب الفلك والطب والمنطق والسياسة لكثير من الفلاصفة والعلماء مثل بطليموس وابقراط وجاليتوس وأرمطو وأفلاطون وفيثاغورس. (١٥)

أما الدور الرابع لحركة الترجة والنقل فلقد استمر منذ أواتل القرن الرابع الهجرى إلى متصفه تقريباً، أى ظل ما يقرب من نصف قرن، ومن أشهر المترجمين في هذه المرحلة، أبو بشر متى بن يونس، ابن يونان، وكانت له مدرسة في الترجمة في بغداد في خلافة الراضى عام ٣٣٠م وهو نصراني نسطوري، كانت نشأته الأولى في دير للرهبان وقد انتهت إليه رياسة المنطقيين وكان هو أول من اختص بهذا اللقب، وكلمة منطقى "كانت تعنى حينذاك الحكيم أو الفيلسوف، وقد ترجم أبو بشر عديداً من كتب أرسطو وشراحه، كما شرح بعض كتب أرسطو التي ترجمها إسحاق بن حنين مثل كتاب "الطبيعة". (١٥)

ومن تلاميذ هذه المدرمة يجيى بن عدى بن زكريا المنطقى (ت ٣٦٧هـ)، وهو يعقوبي المذهب، ويُعده بعض المؤرخين من أشهر فلاسفة المسيحية في القرن العاشر الميلادي، وكان من تلامذة الفارابي، وله مؤلفات بالعربية في المنطق والأخلاق بالإضافة إلى ترجمته لكتب ارسطو المنطقية والإلهية من السريانية إلى العربية وشرح بعض كتب أرسطو، وكذلك نقله لكتاب النواميس لأفلاطون، كما يُعد أبو عيسى بن إسحاق بن زرعة المولود عام ٣٥٠هـ من النقلة المجلين من السريانية إلى العربية، واختص بنقل كتب أرسطو، وله باع في علم المنطق والفلسفة، وكذلك أبو عثمان الدمشقى فـي زمـن وزيـر المعتضد على بن عيسى، ونقل بعض كتب المنطق والهندسة.

كما ساعد على نقل وترجة علوم الحضارات الآخرى إلى العرب المدارس العلمية والثقافية التى كانت موجودة والثقافية التى كانت موجودة والثقافية التى كانت موجودة قبل ظهور الإسلام وبعد الفتح أيضاً واستفاد العرب منها فائدة كبيرة سواء من خلال المرضوعات العلمية أو حركة الترجة والنقل، وعلى الرغم من تعدد هذه المدارس واختلاف أهمية بعضها عن البعض الآخر، إلا أنها كانت في مجموعها ذات أثر فعال في نقل وترجمة العلوم والثقافة إلى العرب، مثل مدرسة الإسكندرية ومدرسة إنطاكية وكذلك حران ونصيين والرها وجند يسابور.

كان لمدرسة الإسكندرية وعلمائها الأثر المهم في حركة نقبل التراث اليوناني إلى العربية وعندما فتح المسلمون مصر كانت حاضرتها وواجهتها، وساعدت أحداث الفتح على استغلال جهود علماء الإسكندرية إلى حد كبير خلال المصر الأموى، مع أن نجمها اخذ في الأقول بعد الفتح العربي لأسباب منها: اتخاذ الفسطاط عاصمة واضطرار علمائها الذهاب إلى الشام التي غدت مقر خلفاء بني أمية، وجلاء عدد كبير من سكان الإسكندرية الروم واليهود بعد الفتح، وكانوا يؤلفون الكثرة الفالية من التفاصل الثقافي العلمي في المدينة، وكانت الإسكندرية من المراكز المهمة للحضارة الملينية - البيزنطية، واشتهر من علمائها في العهد الإسلامي إسطفان الإسكندري الذي ترجم بعض كتب الكيمياء لخالد بن يزيد بن معاوية، والطبيب ابن أنجر الذي اسلم على يد الخليفة عمر بن عبد المعزيز وصحبه إلى بلاد الشام وأصبح طبيه الحاص. (١٩٥٨)

ومن العلوم التى تميزت بها مدرسة الإسكندرية بصفة خاصة: الفلسفة والطب والكيمياء، وأكثر العلوم التى اعتمدت عليها الحركة العلمية فى العصر الأموى بصفة رئيسة علمى الطب والكيمياء، لقد كانت مصنفات أبقراط وجالينوس، اساس منهج التعليم الطبى فى مدرسة الإسكندرية، وكانت مؤلفات أرسطو تشكل جوهر المنهج التعليمى فى هذه المدرسة أيضاً، وظل هذا إلى أيام عمر بن عبد العزيز، حيث عرف المسلمون منهج الدراسة – الفلسفى والطبى والكيميائى اليونانى – فى مدرسة الإسكندرية المتأخرة، وتابعوا لفترة من الزمن هذا المنهج، ومن الأمثلة على هذا دراستهم كتب المنطق الأرسطوطاليسى، كما أن جوامع كتب جالينوس التى ألفت فى العهد

المتأخر من مدرسة الإسكندرية هي نفسها التي وصلت إلى العرب وقاموا بدراستها، وعن طريق مدرسة الإسكندرية ظهرت آثار الفلسفة اليونانية في فلسفة المسلمين، كما ظهرت في أقوال ومنهجية كثير من زعماء الفرق الإسلامية ويخاصة المعتزلة.<sup>(٩٥)</sup>

لقد عرف العرب عن طريق مدرسة الإسكندرية أشهر أعمال علماء اليونان واطلسوا على مصنفاتهم كل حسب ما اشتهر به، لقد عرفوا طب جالينوس وأبقراط، وهندسة اقليدس وميكاتيكا أرشميدس، وجغرافية إراتوستنيسس وفلك بطليموس، وفلسفة أرسطو طاليس وانتقلت تلك النهضة التى امتازت بها مدرسة الإسكندرية إلى مدرسة أخرى اخذات مكانها، وهي مدرسة إنطاكية عندما اتخذت الإرادة السياسية من دمشق مركزاً لها.

انتقلت مدرسة الإسكندرية إلى مدرسة إنطاكية (٥). التى تُعد الحلقة الأولى فى انتقال التعليم إليها من الإسكندرية، حيث شكلت العلوم اليونانية نواة المنهج المدرسمى، وكان للمنطق اهميته وحظى أرسطو بمكانة خاصة، فأصبحت إنطاكية مركزاً للتقافة العلمية اليونانية، إلا أنها عانت الكثير من الأحداث فى القرون الأخيرة قبل أن يستولى عليها العرب (١٧هـ ١٩٠٣م) فقد خربها غزو الفرس، ونظراً لوقوعها على الحدود القلقة بين الإمبراطورية الميزية بقيت فى العصر الإسلامى موضع نزاع الإمبراطورية أليزنطية و الإمبراطورية العربية بقيت فى العصر الإسلامى موضع نزاع مستمر، ومع هذا فقد أختيرت لأن هذا الموقع نفسه قد جعل من السهل إحضار المخطوطات اليونانية من آميا الصغرى، وأن حركة التبادل كانت نشيطة دائما على الحدود فى الفترات الخالية من الحروب، وكانوا يجدون فى البحث من المخطوطات من أجل إكمال المكتبات القائمة من قبل.

اتجهت العناية في المدرسة الحديثة إلى الترجمة السريانية ثم أصبحت الموطن الجديد لتعاليم مدرسة الإسكندرية، وقد أثرت هذه المدرسة في ازدهار التقافة والعلم وتقديمه للعقلية العربية، إذ استطاعت إنطاكية أن تهيئ معظم المستلزمات لأولئك العرب المذين كانوا يجربون مختلف المناطق بقصد الحصول على المصنفات اليونانية المختلفة، وهناك

<sup>(\*)</sup> قام سلوتس الأول (۲۸۰ ق.م) بتشيد مدن إغريقية للجنود القدماء المتقاعدين وللجدد القدامين ولموظفي الدولة والتجار والصناعين من الإغريق، وهذه المستعمرات نمت على مر الزمن، وانبعث منها الحضارة الإغريقية بلغتها وفلسفتها وعلومها إلى سائر البلدان المجاورة لها، وكان أعظمها شمأنا مدينة إنطاكية على نهر العاصى بسورية. (د. فيليب حتى، موجز تباريخ الشرق الأدنى، بهروت، ١٩٧٠، ص ٩٤).

انتقال مماثل لهذا الانتقال الذى حدث من الإسكندرية إلى سورية، وهو انتقال مدرسة إنطاكية إلى مدرسة حران والتي تقع بين الموصل والشام، فكانت بـ فلك إنطاكية حلقة الوصل بين مدرسة الإسكندرية ومدرسة حران. (١٠٠)

لقد ساهمت حران إسهاماً كبيراً في ازدهار الحركة الثقافية والعلمية، حيث كانت مركزاً مهماً للثقافة اليونانية باللغة السريانية، وذلك بما أخرجه ابناؤها من ترجمات لتراث اليونان الذي كان سائلاً فيها، حيث امتازت تلك الترجمات باللفة والجودة، فكانت حران بذلك مصدراً مهماً اعتمد عليه المسلمون في نهضتهم العلمية اعتماداً كبيراً، اهتم علماء حران بترجمة الكتب الرياضية والفلكية والفلسية، وأشهر علماء حران ثابت بن قرة (ت ٢٩٨هـ عدمان مشاهير الأطباء في القرن الثالث الهجرى وكذلك ولده سنان بن ثابت بن قرة (ت ٣٣١هـ ٩٠٤م) وغيرهم من آل قرة.

عمل المترجون والنقلة من أتباع هذه المدرسة، ويفضل مساندة القائمين على أمر حركة الترجمة والنقل من ترجمة معظم ما كان موجوداً من كتب يونانية، الأمر المذى ادى إلى اقتناء العرب لأهم مصنفات علوم اليونان، فكانت بذلك المركز الحيوى الذى أضمفى طابعاً من النشاط العلمى والفكرى الجديد عندما أقبل المسلمون على دراسة ما ترجمه أبناء هذه المدرسة من علوم ومعارف يونانية، فتحققوا منها واحذوا بصحيحها، فازدهرت تبعاً للملك حركة البحث والتأليف في العلوم والمعارف المترجمة. (١١)

كما ثعد مدرسة جند يسابور الفارسية إحدى المدارس المهمة التي عملت على ترجمة ونقل علوم اليونان إلى المسلمين وعلى الأخص في العصر العباسي، فمن همله المدرسة الفارسية جاء بعض الأطباء الذين نالوا شهرة في بجال الترجمة والنقل، وفي الوقت ذاته فإن منهم من رعى حركة القل والترجمة، وكثيراً ما تُرجت الكتب الطبية على وجه الخصوص باسم أكثر من طبيب من هؤلاء، وهذه المدرسة هي إحدى المسالك التي انتقلت من خلالها الثقافة الإغريقية إلى المسلمين، وعلى الرغم من تعدد مصادر العلوم والمحارف الإغريقية والفارسية وغيرها من معارف الخضارات الأخرى السابقة على الإسلام للمسلمين، إلا أن مدرسة جند يسابور كان لها من الأهمية الخاصة في نقل تلك المعارف والثقافات، وإن كان كسرى أنو شروان قد أمس أكاديمية في جند يسابور في حوزمستان، وعلى الرغم من سقوط اللولة الفارسية، فقد استمرت الأكاديمية في نشاطها وكان يدرس فيها الفلسفة الإغريقية واطلب، حيث بقيت قروناً عدة بعد فتح المسلمين. (17)

ويمد عرض تلك النبذة السابقة عن حركة الترجمة والنقل والتفاصل والاحتكاك والتاثر بالحضارات السابقة بما فيها من علوم ومعارف وآراء وأفكار، يمكن القول أن مضمون الأصيل الذي يُوهم أنه ناتج من العدم أو من اللاشيع، ولم يشائر باراء أخرى سابقة عليه أو معاصرة له، هو مضمون وهمى من أوهام العقل العربي المعاصر في قضية الأصالة والتجديد، والذي نتج عنه إشكالية التراث والمعاصرة والتنازع بينهما، ذلك لأن "الأنا" الخالى من "الآخر" غير موجود في الواقع عبر تاريخ البشرية كله، ولا يوجد تداث بحتم أو أمة خالى من تراث مجتمعات أو أمم أخرى سابقة عليه أو معاصرة له.

ويتاء على مفهوم القانون الطبيعى الظاهر في وحلة الفكر البشرى رضم اختلافاته واختلاف الوانه وليضاً مسألة التأثير والتأثر، فإن "الأنا" مفعمة بـ "الآخر"، وكذلك "الآخر" متأثر بـ "الأنا"، ولا بجال بينهما للتفاخر لأن تفاعلية التأثير والتأثر بينهما دائمة ومستمرة وهذه سنة طبيعة الفكر البشرى، فإن الثقافات والمعارف بين المجتمعات إنما تقع في طريق الأخذ والعطاء، ومن البديهى أن كل عصر يتناول معرفة الأسلاف وعلومهم، و مفهوم الأسلاف هنا لا يقع بالضرورة على أسلاف المجتمع نفسه ولكن أسلاف المجتمعات الأخرى أيضاً، لأن المعارف والعلوم تتقبل من الحضارات السالفة إلى المضارات التي تأتى بعدها، فالعلاقات المتبادلة بين المجتمعات تُعد من عوامل الرقي، ولا يكن إيضاح تقدم الشعوب، أو تأخرها بما لها من خطب ملحية إنشائية في المذات بمل يكن إيضاح تقدم الحرزته في علاقتها مع شعوب متباينة في ختلف عصور تاريخها.

إن فكرة الأصيل الخالى من الآخر ليست فكرة وهمية من نسج الخيال فقط بل تؤدى لل الانكماش والجمود العقلى، لأن هوية المجتمع إن لجأت إلى قدر ومبلغ خواطرها ومتهى تجاريها لما تدركه حواسها وتشاهده وحدها، لقلت المعارف والعلوم وسقطت الهمة وأصبح الرأى عقيماً ولتبلدت معه العقول، فلا داعى لتوهم غير الموجود فى الواقع، وأيضاً لا داعى للجوء العقل العربي المعاصر إلى الاستحياء من القول أننا أخدننا الكثير من علوم البيزنطين والهنود والفرس عن طريق ترجمتها وكذلك الاحتكاك المباشر وغير المباشر، ثرجمت وتقلت تلك العلوم إلى المسلمين (عرب وعجم) عداوا فيها واضافوا عليها وطبعوها بطابع جديد وكانوا بذلك حلقة من حلقات التعلور المرفى البشرى.

ب- العصر الوسيط بين ثقافتين (حركة الترجمة من العربية وغيرها)
 إن مسألة التأثير والتأثر بين الهويات المختلفة لا نقتصر على معامل زمنى بين مـاض

ولاحق عليه أو حاضر، بل تمتد بشكل طبيعى في الفترة الزمنية الموازية، كان هناك عملية تأثير وتأثر متبادلة بين مفكرين وعلماء إسلامين ونظرائهم الأوروبيين المسيحين في الفترة الزمنية نفسها، وعلى سبيل المثال الفترة الممتدة من القرن الثالث الهجري إلى التاسع والعاشر الهجريين، حيث يقابلهما بالتقويم المسيحي القرن التاسع الميلادي إلى الخامس عشر والسادس عشر الميلادين كانت في تلك الفترة تقافتان، كل منهما موثرة في الأخرى بطريقة نسبية، وكل منهما تعالج الموضوعات نفسها التي تعالجها الأخرى، منها: مسألة التوفيق بين العقل أو الفلسفة والدين أو النقل، ومسألة حدوث العالم وقدمه، ومسألة إثبات وجود الله وصفاته، والجبر والاختيار والمعرفة البشرية العقلية والوهبية والكسبية، والنفس الإنسانية، تقسيم الموجودات والإرادة والأخلاق والمنهج العلمي ووسائله المعرفية كالملاحظة والاستدلال والتجرية، وكلاهما قد تاثر بالسابق (اليونانية على الأخص) وأثر في الآخر وصبغها بمقولاته الدينية، الإسلامية للمسلمين والمسيحية المسيحيين، كلا منهما صاغ الموضوعات نفسها بما يتناسب مع ثقافته ومعتقده، والمذا

كانت فترة ما بين القرن الثالث والخامس للهجرة، والتي توازيها فترة القرن الثاسع إلى الحادى عشر الميلادى بها الكندى (ت٥٠هـ ٥٩٥م)، والفارابي (ت٣٩٠٠ هـ ٥٩٥م) والفارابي (ت٣٩٠٠ هـ ٥٩٥م) وابن سينا (ت٤٩٨ هـ ٥٩٠٩م)، وكذلك الفرق الكلاسية الإسلامية كالمعتزلة، من أشهر مفكريها (العلاف،ت ٢١٨هـ - النظام،ت ٢١١هـ - بشر بن المعتمر،ت ٢١٠هـ أبو على الجبائي،ت ٢٠٣هـ) وأيضاً فرقة الأشاعرة التي أسسها أبو الحسن الأشموري(ت٢٢هـ)، ومن أشهر مفكري تلك الفرقة (القاضي الباقلاني،ت ٤٠٠هـ - ابن فورك،ت ٢٠٠هـ أبو الطيب ومن أشهر مفكري تلك الفرقة (القاضي الباقلاني،ت ٣٠هـ ابن فورك،ت ٢٠٠هـ أبو الطيب الواسحاق الإسفرائيني،ت ٢١٨ه هـ - عبد القاهر البغدادي،ت ٢٩٨هـ - أبو الطيب الطيري،ت ٤٥هـ الطيمية كما سبق ذكره: الوازي (ت٢١٥هـ) وازه اوي (ت٤٠هـ)،

كانت تلك الفترة فى أوروبا بها جدل ثقافى كبير بين أصحاب المنطق أو الجملل وأصحاب المنطق أو الجملل وأصحاب اللاهوات، وفى هذه الظروف ظهر جون اسكوت أريحين (س٨٧٣) وقمد عاصر الكندى، كما ظهر بعض المفكرين أمثال جربير دور ياك (س١٠٠٣م) وكان علمى صلة بالعالم العربي الإسلامي بأسبانيا، وكذلك فريدجى دى تور (س١٠٨٨م) وهو أحد الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين، والمذي رأى أن المعرفة المبشرية تتبلور فى

التجربة، والحواس تدرك الجوهر والعرض معاً، وظهر أيضاً روسلان في منتصف القرن الحادي عشر، وبطرس دعياني (ت٧٠١م)، ومن أشهر فلاسفة ومفكرى القرن الحادي عشر وأوائل الثاني عشر الميلادي هو أنسلم (ت١٠٩٠م) والذي حاول جاهـداً التوفيـق يين الجدليين أو الديالكتين أو المنطقيين وبين اللاهوتيين، وشرح كيفية إمكـان استخدام العقل في تفسير النصوص اللينية. (٣٣)

أما الفترة التي كانت ما بين القرن السادس إلى العاشر للهجرة والتي توازيها فترة الثاني حشر إلى السادس عشر الميلادي، فكان فيها أبو حامد الغزالي (ت٥٠ ٥هـــ)، ابن تومرت المغربي تلعيذ الغزالي (ت٢٥ هــ) وأبو البركات البغدادي (ت٤٥ هــ) والسهروودي الإشراقي (ت٥٨٨هــ) وابن باجة (ت٥٣٣هــ) وابن طفيل (ت٥٧١ هــ) وابن رشد (ت٥٥ هــ) الذي كان له أكبر الأثر في الحركة الفكرية الأوروبية فيما بعد، وفي العلوم الطبيعية: ابن البيطار (ت٢٦٦هــ) وابن الفيس (ت١٨٧هــ)، وابن الهيشم (واخر القرن الحاص وأوائل السادس تقريباً، لوجود خلاف على تحديد تاريخ وفاته بين (اواخر المدن على وجه الدقة).

وفى هذه الفترة كان القرن الثانى عشر الميلادى فترة ترجمة وشروح فى أوروبا مهدت الطريق للقرن الثالث وهو عهد الازدهار الثقافى، وهى الفترة التى ظهر فيها ابن رشد، وكان هذا العصر فى أوروبا يتسم بالنقد الاجتماعى والسياسى وازدهار أدبى وعلمى واقتصادى وازدهار فى العمران والفنون، فظهر نتيجة لذلك العديد من المترجمين والشراح والمفكرين، ومنهم أديلارد أوف بث الذى ترجم من العربية كتاب إقليدس وبعض الرسائل الفلكية، وله مؤلفات فى الرياضيات والمسائل الطبيعية.

ومن الجلير بالذكر أن مدينة طليطلة في القرن الثناني عشر الميلادي - السادس الهجرى - كانت أهم مراكز الترجمة بعد أن استردها الأسبان من العرب عام ١٠٨٥م، وبها ديوان كبير للترجمة، ويرز من رجال هذا الديوان دومينك جونزاليزا ويدعى جند يسالفي، ولقد عمل بمعاونة يوحنا بن داود أو يوحنا الأسباني، وعرف أيضاً باسم يوحنا الإسبلي، فكان يوحنا ينقل ويترجم من العربية إلى الأسبانية، ويقوم جند يسالفي بالترجمة من الأسبانية، ويقوم جند يسالفي بالترجمة من الأسبانية، ويقوم جند يسالفي الترجمة على الأسبانية إلى اللاتينية، وكان ذلك ما بين علمي ١١٢٠م - ١٥١٥م، ولهضاً "رسالة العقل المشفاء" لابن صينا، وكذلك كتاب "إحصاء العلوم" للفارابي، وأيضاً "رسالة العقل والمعقول" للكندي، و"مقاصد الفلاسفة" للغزالي، وكتاب "ينبوع الحياة" لفيلسوف يهودي

من بداية القرن الحادى عشر ويدعى ابن جبرول، كما ترجما الكـثير مـن الكتـب العربيـة وغير العربية.

ولم تقتصر أعمال جند يسالفي على الترجة، بل الف كتب كثيرة، منها "في تقسيم الفلسفة" و"في خلود النفس وصدور العالم والوحدة الكونية"، معظمها متأثر بالأرسطية والأفلاطونية المحدثة وكذلك الأوضطينية، وايضاً الضارابي وابن صينا وإصحاق الإسرائيلي ويويس واليزيدور الإشبيلي وآراء الكثير عمن سبقوه، فجاءت آراؤه موفقة للآراء السابقة ومقتبسة من آراء مفكرين إسلامين ومسيحين، ولم يأت بجديد، وظهر أيضاً في الفترة نفسها بمدينة طليطلة جبراردو دى كريمونا (ت١١٨٧م)، وكان مترجماً عيث ترجم كتب أرسطو وأبروقلوس والإسكندر الأفروديسي، وكتب للحسن بن الميثم وشرح الفاراي لكتاب أرسطو "السماع الطبيعي" و"رسائل الكندى" وكتاب "القانون" لابن سينا و"الجسطي" لبطليموس.

كانت فى فرنسا أيضاً حركات ثقافية وعلمية، حيث ازدهرت فى النصف الأول من القرن الثانى عشر الميلادى مدرسة شارتر التى أسسها فولير عام ٩٩٥م، أى فى القرن الرابع الهمجرى فى عصر الفارابى، وكانت تلك المدرسة من أكثر المعاهد نشاطاً فى القرن الثانى عشر الميلادى، حيث نبغ فى ذلك الوقت إخوان من تلك المدرسة هما: برنار و تيرى دى شارتر، وكانت هذه المدرسة تدرس منطق أرسطو وكتب بويس المنطقية وكتاب "الجدل" لشيشرون، وكذلك نظريات الفيثاغوريين، وأيضا كتباً متمولة عن اللغة العربية منها: كتب أبقراط وجالينوس فى الطب، أما الفلسفة فكانت الأفلاطونية. (١٤)

والكثير من المترجين والمفكرين كان لهم وجوداً وتأثيراً في فترة القرن الشاني حشر الميلادي في أوروبا – القرن السادس الهجري، عصر ابن رشد –، منهم: جيوم دى كونش (ت١٤٤٥م)، جيوم ييتر أبيلارد (ت١١٤٧م)، جون أوف سالسبوري (ت١١٤٠م)، ألان دى ليل (ت٢٠٣١م)، هوج دى سان فيكتور (ت١١٤٠م)، وكانت لهم ترجمات كثيرة لكتب (ت١١٤٠م)، ويثار دى سان فيكتور (ت١١٧٦م)، وكانت لهم ترجمات كثيرة لكتب . أرسطو وأفلاطون، قاموا بالشروح والتعليقات، وحاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين، وكانت لهم آراء كثيرة في المنطق واللاهوت والقلسفة والرياضيات والسياسة والمنهج العلمي والمعرفة.

أما القرن الثالث عشر الميلادي فكان أكثر ازدهاراً، وهو يقابل القرن السابع

المجرى، فهو يعد عهد الازدهار الثقافى فى أوروبا حيث تكاثرت المدارس، وأنشأت الجامعات، وأول جامعة منظمة كانت جامعة بولونيا بإيطاليا من حيث التاريخ، ولكن أشهرها تنظيماً وعلماً كانت جامعة السربون التى أنشأها عام ١٢٥٣م روبير دى سوربون التى أنشأها عام ١٢٥٣م روبير دى سوربون (ت ١٢٧٤م) وهو وزير الملك لويس الناسع، ثم قامت جامعة أكسفورد بعد ذلك بقليل، قامت جامعة كامبردج ونظمت فى القرن الرابع عشر (الثامن المجرى) وتوالت الجامعات بعد ذلك فى أوروبا (ما) وفى تلك الفترة كانت المنهجية التعليمية فى المالم العربى مقتصرة على حلقات الدرس وبعض المدارس فى علوم اللغة والفقه والتضير والحديث، أما الجامعات المقاصة على حلقات الدرس وبعض المدارس فى علوم اللغة والفقه والتضير والحديث، أما الجامعات المربى قريدًا.

ومن الملاحظ أن الأفكار السائدة في الجامعات الأوروبية كانت متنوعة، مما أدى إلى ازدهار فكرى في ذلك الوقت، حيث كان الاتجاه السائد في جامعة السربون بياريس غير الذى كان في اكسفورد بانجلترا، وتنوعت هذه الاتجاهات إلى عدة أقسام، منها: المدرسة الأوضطينية المتأثرة بآراء أوغسطين (ت ٤٣٠م) وعلى الأخص في اللاهوت والمعرفة والأخلاق والسياسة، ومنها: مدرسة أتباع دومينك (ت ١٢٣٢م) المذين كانوا متأثرين بفلسفة أرسطو وأشهر مفكريها توما الأكويني (ت ١٢٧٤م)، ومنها: مدرسة الرشدية الملاتينية المتأثرة بآراء ابن رشد وأشهر عثليها صيجر البارابتي (ت ١٢٨٢م)، أما مدرسة اكسفورد فتأثرت بالفكر العربي من الناحية العلمية ومن أشهر عثليها روجر بيكون (ت ١٢٩٤م).

ثرجت في تلك الفترة كتباً كثيرة منها: كتاب "الحيوان" لأرسطو، وشروح ابن رشد على أرسطو، ومخاصة كتاب أرسطو، "الأخلاق النيقومانيية" وأيضاً "السرح الأوسط" لابن رشد على كتاب أرسطو في الشعر، وأكثر الكتب التي ترجمت طبية لأبقراط وجالينوس ورسائل لأرشميدس، وظهر في تلك الحقية التاريخية المزدهرة بالثقافات المختلفة كاليونانية واليهودية والإسلامية وغيرها، الكثير من المفكرين أشال: الكسندر أوف خاليس (ت١٢٤٤م) الذي كمان على دراية تامة بالفكر اليوناني والفلاسفة الإسلاميين وعلى الأخص أرسطو وابن سينا، وجيوم دو فرني (ت١٢٤٩م)، وكمان متاثراً بالمدرمة الأوغسطينية وكذلك الأرسطوطالية وذكر في كتبه بعض أتوال للفارابي،

وأخذ عن ابن سينا بعض التعريفات وترتيب العلوم، وانتقده فى قوله بقدم العالم، وتــاثر أيضاً ببعض آراء للغزلل وابن رشد وشروحه لأرسطو، كما تأثر بالفلاسفة اليهــود امشال ابن ميمون وابن جبرول.

كما ظهر أيضاً فى تلك الحقية، روبرت جروستيت (ت١٧٥٣م)، وبونافتورا (ت١٧٥٣م)، وبونافتورا (ت١٧٤م)، والتى جاءت آراؤهما متاثرة تاثراً كبيراً باليونانية المصبوغة بالمسيحية، وأيضاً البرت الأكبر (ت١٢٥٠م) والذى كان متاثراً بالقلسفة الأرسطية المعزوجة بالمعتقد الدينى المسيحي، حيث كان من المدرسة الدومانيكية، وله كتب كثيرة منها كتاب يرد فيه على ابن رشد "رسالة فى وحدة العقل رداً على ابن رشد"، وكان فى تأويله لأرسطو يميل إلى اتباع الفارابي وابن سينا وابن ميمون، ويعارض فى كثير من الأحيان ابن رشد وابن جبروك، وكذلك توما الاكويني (ت١٧٤٤م) الذى اعتمد على منهجية وآراء أرسطو، ودكر فى بعض كتبه شروح ابن سينا وابن رشد تارة فى معرض الاستشهاد وتارة أخرى فى معرض الاستشهاد وتارة أخرى

وظهر أيضاً روجر بيكون (١٢٩٤٠م) المذى كان متاثراً بالأراء الأوغسطينية وخلك آراء الفلاسفة والعلماء الإسلامين، حيث أنه وقف على شروح ابن سينا لكتب وآراء أرسطو، وانتقده فى قوله بقدم العالم، ونقل عنه أقوالاً فى الطب، وعن تجارب الحسن بن الهيثم أقوالاً فى المناظر، وكذلك سيجر دى برابان (١٢٨٢٠م) من أتباع الرشدية اللاتينية الذين رأوا فى فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد علماً قائماً والمشل الإنساني.

وفى القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر المقابل للقرن الشامن والقرن التامع المجرين، ظهر رعون لول (ت١٣١٥م) الذى درس بالعربية واللاتينية، والف كتباً فى المنطق وفى الرد على ابن رشد والرشدين وكتاب فى منطق الغزال، فكان من أوائل من كتبوا من الغربيين بالعربية، وكان متأثراً بالمدرسة الأوغسطينية وباراء انسلم ويونافتورا و روجر بيكون، وأيضاً جون دنس سكوت (ت٢٠٩١م) والذى تأثر بالنزعة الفرنسيسكانية والنزعة العلمية، وتأثر ببعض آراء ابن سينا، وأشار إلى أن ابن رشد هو اكبر شرًاح أرمطو حيث أن شرحه على مدى العقل الطبيعى، ويُعد سكوت أوغسطينياً ويتسمى إلى بونا فتورا، كما ظهر أيضاً إيكارت (ت١٣٢٧م) ووليم أوف أوكام (ت٢٤٩م).

نتج عن ذلك فى أوروبا ظهور اتجاه فيه بوادر وإرهاصات العلم الحديث، وفيه تيارات ثلاثة رئيسية، تيار علمى بسير على الطريق التجريبى الذى رسمه روجر بيكون ومركزه أكسفورد، والثانى التيار المتأثر بالرشدية اللاتينية عن سيجر دى برابان، والثالث تيار يش من مسألة التوفيق بين العلم والدين أو بين العقل والنقل، وكان نتيجة ذلك عدم الاكتراث بالموضوعات المتافيزيقية من حيث صلتها بالعقل، والاعتماد على العناصر العقلية العلمية الخالصة والتى تهتم بالاكتشافات والاختراعات الحديثة، مما ادخل أوروبا في القرن السادس عشر الميلادى عصر النهضة العلمية.

قائشافة إذن في الفترة من القرن الثالث المجرى ويقابله التاسع الميلادي إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين ويقابلهما الثامن والتاسع المجريين كانت متوازية بين الثقافة الإسلامية والغربية، أي يمكن القول أنه كانت هناك ثقافتان في العصر نفسه متوازيتان كلاهما تأثر باليونانية وبالحضارات والثقافات السابقة عليهما، وكل منهما تاثر بالآخر، وإن كان المستوى في الحضارة الإسلامية في بدايتها أفضل في ذلك الوقت من الغربية، إلا أن الحركة العلمية الغربية الغربية قد أكملت المسيرة وانطلقت إلى العلم الحديث، أما الحركة العلمية والفكرية عند المسلمين والعرب قد تواهنت واضمحلت عند أواخر القرن التاسع والعاشر المجريين، وفي تلك الفترة المحصر العلم في العلوم النقلية والطبيعية إلى مجرد على متون أو تعليقات على شروح، وتحول التأليف في العلوم العقلية والطبيعية إلى مجرد تكرار وتلخيص، أما في الهوية الغربية فكانت تلك الفترة – القرن السادس عشر تكرار وتلخيص، أما في الهوية الغربية فكانت تلك الفترة – القرن السادس عشر المياسط المتاثر باليونائية والفارسية والإسلامية، ولم تنشأ تلك النهضة من فراغ أو العصر الوسيط المتاثر باليونائية والفارسية والإسلامية، ولم تنشأ تلك النهضة من فراغ أو أخذ علوم الغير فجاءة ثم الانطلاق، فإن في ذلك مغالطة علمية وتاريخية.

وتُعد مسألة التأثير والتأثر من المسائل المتشابكة التي يصعب فيها الفصل النام بين أجزائها لكثرتها، ولا يمكن إنكار التأثير والتأثر بين الثقافتين الإسلامية والغربية في جميع المجالات في العصور والازمنة، المجالات في العصور والازمنة، فكل زمن حاضر متصل بزمن ماض، وكل زمن آت فهو متصل بالزمن الحاضر، ولهذا فإن الفكر والعلم الإنساني يتسم بطبيعة متصلة تراكمية تلتحم أجزاؤها بتسلسل يمتد جذوره من الماضي إلى الحاضر، ولا يتناسى في ذلك حقبة زمنية معينة، ولا فترة زمنية عدودة، فهو ذا طبيعة تتسم بالاستمرارية والاتصال والتفاعل والتأثير والتأثر، ولا ينطلن

من بدايات ونهايات فكرية منفصلة، بل تتأثر ونؤثر أجزاءه بعضها ببعض في سلسلة طويلة من الأحداث والتفاعلات المستمرة.

### ٣- أثر التنازع بين القديم والمعاصر

ويناء على ما سبق فإن الأصيل مفعم بالآخر، وليس كما صوره اصحاب اتجاه الأصالة والتجليد أنه خال من الآخر، وكأن لا أحد قبله وما يعده أخذ منه، فإن ذلك من أوهام العقل الجمعى العربي، وإن كانت عقلية العلماء المسلمين قد تكونت من خلال أوهام العقل الجمعى العربي، وإن كانت عقلية العلماء المسلمين قد تكونت من خلال إطلاعها على علوم اليونان والقرس وتأثرت بها وطورتها، فما العيب فى ذلك? ولماذا ننكر حضارة أو نتوهم غير الواقع والحقيقة؟ و لماذا نجعلهم صانعين من العلم؟ ولماذا ننكر حضارة أو حضارات من قبلنا؟؛ إن ادعاء أصحاب الاصالة والتجليد قد جعل العقلية العربية الماصرة تنظر إلى التحديث مجتمية مصدره من القديم، فأخذت تنظر إلى المعاصرة من خلال المسدر، وليس من خلال ما تقدمه المعاصرة من حلول للمشكلات الراهنة، وكأن معيار نجاح ودقة الحلول لا يكمن فى نتاتجها ولكن فى مصدرها، فإن كان مصدرها قديماً من التراث كانت بالضرورة أصيلة وصحيحة، وإن لم يكن كذلك كانت غير صحيحة، من التراث كانت غير صحيحة، هذه التنيجة التي أفرزتها إشكالية الأصالة والتجديد جعلت العقل العربي المعاصر غير قدر على المعاصرة أو التحديث، لأنها ألزمت ذلك العقل بالحتمية التي وضعتها بين قادر على المعاصرة أو التحديث، لأنها ألزمت ذلك العقل بالحتمية التي وضعتها بين قلاصالة (القديم) والمعاصرة أن يكون ناظراً إلى الماضي دائماً.

يصطدم المقل العربي المعاصر بالأفكار والآراء اليونانية والفارسية في المستويين الإنساني والطبيعي - أى المعلوم الإنسانية والطبيعية - وذلك عندما يبحث عن الأصالة في عقلية العلماء المسلمين إبان الحضارة الإسلامية، لأنه في تلك الحالة يجد تضاعلاً وتأثيراً عزوجاً بالحضارات الأخرى في جميع المجالات، كما يجد تطوراً لها، فلا يجد المقبل المماصر مفهوماً عدداً لمعنى لفظة "الأصالة" غير "القديم"، فيحدث تنازع بين القديم والحديث وتنشأ الازدواجية الفكرية بين الماضي والمعاصر ويجدث التداخل المعرفي، فيبحث عن الإنجازات المعاصرة لبضعها أمام الإنجازات الغرب المعاصرة، ولا يجد غير القحوة التي تزيد على ما يقرب من خمسة قرون، فيأتي بالماضي ويقصى منه الآخر ويتوهم إنه من العدم أو اللاشئ ولا قبله حضارة ويضعه أمام نفسه - في عاولة لإرضاء الذات - وأمام الآخر، ولا يتبقى غير التشدق والحطاب المدحى عن الماضي.

وفي القول: "أن الغرب أخذ علومنا وانطلق منها ولولاها ما تقدم"، هو في الواقع أعامل غير علمي، لأنه كما مبيق كان العصر الوسيط به ثقافتين متوازيتين، وكانتا الأساس الذي ساعد عصر النهضة على البزوغ والظهور، عا كان له تأثير كبير على الفكر الأوروبي الذي ساعد عصر النهضة على البزوغ والظهور، عا كان له تأثير كبير على الفكر الأوروبي ملى العصر الحديث والمعاماء المسلمون بما قدموه من فكر وعلم كاتوا حلقة من حلقات تطور الفكر البشرى، تأثيرها بسابقيهم وطوروا وتفاعلوا مع الثقافيات الموازية لهم زمنياً، لم ينظروا إلى مصدر الآراء والعلوم التي تعاملوا معها وتأثيروا بهما، ولكن نظروا إلى صحة الآراء وتناتجها العلمية والواقعية وأضافوا عليها، ولهذا قدموا للبشرية علوماً جليلة، أما إذا كانت نظرتهم قد اقتصرت على التشدق ومصدر الآراء عربية أم أجنبية بصرف النظر عن نتائجها لجاءت آرائهم عبارة عن أوهام دائرة في حلقة مفرغة من محتواها.

ومن جانب آخر، يكمن في التشدق الوهمي بصدد انطلاق الغرب من علومنا، اتهام للعقل العربي المعاصر، لأن السؤال المنطقي الذي يطرح نفسه في هذا المقام، إن كان كذلك فلماذا لم يكمل العقل العربي تلك المسيرة وذلك العلم ليتقدم هو، بدلاً من تركم للغرب؟، لم يعلم العقل الجمعي العربي المعاصر، أن ذلك التفاخر يحمل في الوقت نفسه إظهار إهماله وإذوراجيته الفكرية، يتباهى ويتفاخر بمقولات تدينه في المحفظة نفسها.

ائتج التنازع بين القديم أو التراث والحديث أو المعاصر تشتناً في الهوية، كما أفرزت الحتمية الوهمة للصلة بينهما تصورات فكرية ضعفت القدرة على التطور ومسايرة التغيرات العلمية والفكرية العالمية، وزادت الفجوة بين الهويتين العربية والفريية بسبب زيادة المشكلات والتحديات الراهنة أمام الهوية العربية، ويدلاً من تحليلها والوقوف على حلول لها، أتى العقل الجمعى العربي بمشكلة أخرى تكمن في البحث عن مصدر الحلول، هل أصيلة أو قديمة أم الا؟، ترك العقل العربي البحث عن الحلول ونتاتجها وأبعادها وذهب بيحث عن المصدر، فأتى بالقديم ووضعه أمام الحديث، وإخذت الاتجاهات تتصارع في كيفية التعامل مع القديم، تاركين المشكلات وحلولها، أدى ذلك لل النظر بربية وشك للمعاصر والحديث لاته أت من الآخر، وليس ناتجاً عن الهوية العربية نفسها، وزادت الفجوة بين الهوية العربية (المستهلكة) والغربية (المنتجة)، وزاد بالضرورة انكماش الهوية المستهلكة حتى أصبح الاعتماد على الهوية المتجاة اعتماد شبه كلى في جميع الجالات، لذا يمكن القول أن التنازع أو الصراع بين القديم والمعاصر داخل الهوية العربية هو أحد العوامل التي جعلتها في الحالة الراهنة.

#### هوامش القصل الثالث

- ١. د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ١٩٨٩م، ص ٨.
  - ٢. د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ١٠٠٠
  - ٣. للمزيد عن نظرية ابن خلدون: ابن خلدون، للقدمة، تحقيق د. على عبد الواحد وافي،
    - للمزيد عن نظرية العناية الإلمية:
- Armstrong.k, A History of god, New York , 1992.
- Augustine, the city of god, London, New York ,1931.
  - د. اشرف حافظ، معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، القاهرة،٢٠٠٤م

- Flint, History of the philosophy of history. London, 1941.

- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء القاهرة،١٩٢٨م.
  - . ٥. للمزيد عن البعد الاقتصادي لدى ماركس وإنجلز:
- Karl Marx and Engels , the communist manifesior. New york, 1982.
  - د. أحمد محمود صبحى، في فلسفة الحضارة، ص ١٦.
- 7. Charles Ornan, On the writing of history. London, 1948, p.84.
- أين خلدون، المقدمة، ص ١٩.

- 9. Carr.E.H, what is history. London, 1973, p.23
- ١٠. آلبان ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى تويني، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ٥٣.
  - ١١. د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٦٥.
    - ١٢. المرجع السابق، ص ٨٨.
  - ١٣. للمزيد بصدد مسألة الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي:
  - د. اشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي (مشكلة وحل)، طرابلس، ١٩٩٩م.
- د. أحد الربعى، عاولة تفسير اجتماعى لنشأة العلم العربى الإسلامى وتطووه، بحوث المؤغر الفلسةر للجامعة الأودنة، بدوت، 1940م، ص 197.
  - ١٥. للمزيد: د. أشرف حافظ، الرأسمالية وأزمة الفكر العربي،الأردن، ٢٠١٠م، ص٢٠٠٠.
    - ١٦. ابن خلدون، القدمة، ط ٤، تحقيق د. على عبد الواحد وافي، ص ٣٢٤.
    - ١٧. للمزيد: د. أشرف حافظ، الرأسمالية وأزمة الفكر العربي، ص ٢٦، ٢٨.

- د.علثان عباس على، تاريخ الفكر الاقتصادي، ط ٢، قاريونس، ليبيا، ١٩٩١م، ص ٧٤.
  - ١٨. د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط٣، القاهرة، ص ٣٣.
- ١٩. مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، القاهرة، ١٩٥٥م، ٢٠، ص ١٩٥٠.
  - أحمد بن حنيل، مسند الإمام أحمل، القاهرة، ١٩٧٨م، ج٤، ص ١٢٦-١٢٧.
    - ٢٠. د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت، ١٩٩١م، ص ٥١- ٥٤.
  - ٢١. للمزيد: أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت.
    - الشائعي، أبو عبد الله عمد بن إدريس بن العباس، الرسالة، القاهرة، ١٩٤٠م.
      - ٢٢. د. عمد عابد الجاري، التراث والحداثة، ص ٢٤-٥٥.
      - ۲۳. د. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص١٩٠-٢٠.
      - ٢٤. د. أشرف حافظ، فلسفة القانون، ليبيا، ٢٠٠٥م، ص ١٣١.
        - ۲۵. د. عمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، ص ٥٦.
    - ٢٦. د. أشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي (مشكلة وحل)،ص١١٥
      - ۲۷. الرجم السابق، ص ۱۱۸~۱۱۹.
- . ٨٤. د. حسن حنفي، الفلسفة والـتراث، بحـوث المـوغر الفلـسفي الثـاني للجامعة الأردنيـة، بـيروت، ١٩٨٨ م، ص٣٨٠.
- . . محمد أحمد عبد القادر، إسهامات العرب ودورها فى التراث العلمى، الإسكندرية، ١٩٨٦، ص ٤٣٦.
- وأيضاً: د.أحد محمود صبحى،د. محمد عبد القادر، دور العرب فـى مجـال العلـوم، الإسـكنلـرية، ١٩٨٥ م، ص ٣٩٧.
  - ٣٠. للمزيد: د. زكى نجيب محمود، جابر بن حيان، سلسلة أعلام العرب، العدد الثالث.
  - ٣١. للمزيد: عبد الرحمن مرحيا، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، ١٩٨٥م.
    - ٣٢. د. محمد عبد القادر، إسهامات العرب، ص ٢١٤، ٢١٥.
      - ٢٢. المرجع السابق، ص ٢٠٠.
    - ٣٤. للمزيد: ابن البيطار، جامع مفردات الأدوية والأغذية، بيروت، ١٩٩١م.
  - ٣٥. د. أحمد محمود صبحي، د. عمد عبد القادر، دورالعرب في مجال العلوم، ص ٢١٦.
    - ٣٦. الرجم السابق، ص ١٢٤.
- وللمزيد: مصطفى نظيف، الحسن بن الهيئم، بحرثه وكشوفه البصرية، سلسلة تباريخ العلوم عند.
   العرب، مركز دراسات الرحدة العربية، بيروت.

- ٣٧. د. أشرف حافظ، العقل العربي المعاصر ونهاية عصر البترول، ص ٢٩.
- ۲۸. د. إيراهيم بدران، حول مفاهيم العلم في العقلية العربية، يجوث المؤتمر الفلسفي الشاتي للجامعة الأردنية بعنوان الفلسفة العربية المعاصوة، مركز دراسيات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٢٨٥٠.
  - ٣٩. د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٠٠.
- ٤٠. د. رشيد الجميلي، حركة الترجة والنقل في الشرق الإسلامي في القرنين الأول والشاتي للهجرة،
   منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ب.ت، ص ١٥.

#### ٤١. للمزيد بصدد مراحل الترجمة:

- د. ستلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية- مجموعة محاضرات القاها بالجامعة المصرية، من صام 191٠ ما 191٠ ما 191٠ ما المحاسف ودد ذكرها ضمن مؤلف الأستاذ التجانى الماحى الموسوم بـ: "مقدمة في تاريخ الطب العربي"، الحرطوم، 190٩م.
- O'Leary. Delacy, Arabic though and its place in History, London, 1958, p. 105.
- ولهذا الكتاب ترجة بالعربية: أوليرى، دى ليسى، الفكو العربى ومكانه فى التاريخ، القـاهرة، ١٩٦١.م.
- ابن النديم، الفهرست، بيروت، ١٩٧٢م، ص ٣٥٤، ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت، ١٩٦٩م، ح٢٠ ص ٣٢٤.
- ٤٣. ابن جلجل، أبو داوود سليمان الأندلسي، طبقات الأطباء والحكماء، القاهرة، ١٩٥٥م، ص ٦٦ .
  - وأيضا، أوليرى، دى ليسى، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، القاهرة، ١٩٦٢م.
- د. شوكت الشطى، مختصر فى تاريخ الطب وطبقات الأطباء عند العرب، دمشق، ١٩٥٩م،
   ص ١٦٢٠.
  - 20. د. أحمد أمين ضحى،الإسلام، القاهرة، ١٩٥٦، ج١، ص ٣٨٠.
  - ٤٦. د. رشيد الجميلي، حركة الترجة والنقل في المشرق الإسلامي، ص ٣٤، ٤٨.
- 24. د. أسد رُستم، الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقبائتهم وصبلاتهم بالعرب، بيروت، 1900م، ج1، ص 721.
  - وأيضا: د. عمد على أبو ريان، تاريخ الفكرالفلسفي في الإسلام، ص ٩٠٧.
- ٤٨. د. محمد ماهر حمادة، المكتبات في الإسلام نشأتها وتطورها ومصائرها، بيروت، ١٩٧٠م، ص ٧٣.
  - ٤٩. د. رشيد الجميلي، حركة الترجمة والنقل، ص ٢٦-٢٨.
    - وللمزيد:
  - د. جورج حداد، المدخل إلى تاريخ الحضارة، دمشق، ١٩٥٨م، ص ١٩٥٨.

- د. يطرس البستاني، أدياه العرب في الأعصر العباسية، ييروت، ١٩٤٣م، ص ٢٠٢، ٢٠٤.
  - د. عمر قروخ، تاريخ العلوم عنذ العرب، بيروت، ١٩٧٠م، ص١١٥.
    - ٥٠. للمزيد:
- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك القاهرة، ١٩٣٩م، ج١٦، ص ١٢١،
- أبو الحسن على بن الحسين المسعودي، مروج اللهب ومعادن الجسوهر، القساهرة، ١٩٥٩م، ج٤، ص ٨٥٧.
  - ٥١. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج١، ص ٤٤١.
  - ٥٧. ابن خلكان، أبو العباس شمس اللين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٢، ص ١٥٥.
    - ٥٣. ابن النديم، أبو القرج محمد بن إسحاق، الفهرست، ص ٢١١، ٢٦٥.
    - ٥٤. د. عمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٩٧.
- وللمزيد: حاجى خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، طهران، ١٩٦٩م.
  - ٥٥. القفطي، جال الدين: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ١٩٣.
    - ٥٦. د. عمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص ١٠٤
      - وللمزيد: ابن التديم، الفهرست، ص ٢٧٣
- ٥٧. انظر: أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين مع شروح ابن السمح وابن على ومثى بن يونس وأبي الفرح ابن الطبيب، تحقيق وتقديم، د.عبد الرحمن بدوى، القاهرة، ١٩٦٤ م.
- وليضاً: فريستيج، عناصر يونانية في التفكير اللغوى عند العرب، ترجمة د.محمد أبـو بكـر ليـاس، الإسكندورية، ٢٠٠٨م، ص ١٦٦،
- 0. د. السيد عبد العزيز مالم، تـاريخ الإسكندرية وحضارتها في العصر الإسـلامي، الإسكنلدية، 1979 م. 40 م
- وأيضاً: د. مصطفى العبادي وعمد صواد حسين، تباريخ الإسكندرية وحضارتها منذ أقدم العصور، الإسكندرية، ١٩٦٣م، ص ٢١٧.
  - إبراهيم أحمد العدوى، الأمويون والبيزانطيون، القاهرة، ١٩٥٣ م، ص ٢٧٥.
  - ٥٥. د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٨٠القاهرة، ١٩٩٢م، ج١، ص ١٠٩٠.
    - ٦٠. د. فيليب حتى، موجز تاريخ الشرق الأدنى، ص٩٩.
    - ٦١. د. رشيد الجميلي، حركة الترجمة والنقل في المشرق الإسلامي، ص ١٧٤ ١٢٥.
      - ٦٢. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، القاهرة، ١٩٥٧م، ص ٢١.

- ٦٣. للمزيد عن الفكر الأوروبي في العصر الوسيط:
- د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٦٢م.
- د. عبده فراج، الفكر الإسلامي في العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٥٥م.
  - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، القاهرة، ١٩٤٦م.
    - د. أشرف حافظ، معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط.
- 64. Copleston, F, A history of western philosophy, U.S.A, 1963, p.p. 256-258.
  - ٦٥. د. جوزيف نسيم، نشأة الجامعات في العصور الوسطى، بيروت، ١٩٨١م، ص ١١٢.
    - ٦٦. د. أشرف حافظ، العقل العربي المعاصر ونهاية عصر البترول، ص ٢٦.
      - د. أشرف حافظ، معالم الفكر الأوروبي، ص ١٦٢.

الفصل الدابع (الصرائح بي الخلافة والقومية والقطرية

# الفصل الرابع الصراع بين الخلافة والقومية والقطرية

قرضيات ثلاث تمبر عن المنطلقات الأساسية لثلاثة تيارات رئيسة ختلفة فيما بينها في المستويين، التنظيري والواقعي، وهي: الخلافة، القومية، القطرية، قتل الحلافة جوهر التيار الديني الإسلامي، ويعنى مفهومها أن الأمة الإسلامية بماختلاف الأجناس الله الخاخة فيها هي أمة واحدة تجمع الأقطار الإسلامية كلها، يتواجد على رأس هرمها السلطوي حاكم يطلق عليه اسم الخليفة نسبة لنظام الخلافة الذي حدث بعد موت الرسول (激)، وتقضى مكانة الخليفة أن يكون حاكماً - في رأى هذا الاتجاه - بالنظام السياسي الإسلامي، وفي هذا المنطلق يوجد تنازع بين المذهب السني والمذهب الشبعي، حيث يرى الأول أن الشروط الواجبة في الخليفة أو الإمام هي: الإسلام والدكورة والتكليف والعلم والعدل والكفاية والسلامة، وداخل هذا المذهب اختلافات، فالبعض والتحليد من قريش، والبعض الأخر لا يشترط ذلك ويكتفي بأن يكون الخليفة عوبياً، وبعض الفقهاء توسعوا في تلك المدائرة وأجازوا القوميات المختلفة لحذا المقام، وهنا يتضح التنازع بين القوميات المختلفة وأيضاً القطرية والقابائية داخل دائرة مبدأ الخلافة.

أما الثانى - المذهب الشيعى - فهو يرى أن الإمام أو الخليفة إنما يعينه النص، ثم يستبع تعيين النص له أن يكون معصوماً، وتستدعى العصمة منه أن ينص على من يخلفه من الأثمة، إذ لابد للأرض من قائم يدعو إلى الحق ويدافع عنه، والإيمان بالإمام جزء من الإيمان، من حيث أن معرفة الله هي تصديقه تمالى وتصديق رسوله وموالاة الإمام على الائتمان به وياثمة المدى، والإمامة لدى الشيعة ركن من أركان الإيمان، وهي في كل المصور وإلى نهاية العالم، وتدور هذه النظرية حول ولاية الفقيه وبداخلها صراع يتضمن إن كان الإمام من نسل على أم أنه ليس من الضرورة.

ومن جانب آخر فإن التيار الآخر الذي يتخذ من مفهوم القومية منطلقـاً لـه، يقـف موقفاً معارضاً للتيار الثيرقراطي أو الديني، حيث يرى في مضمون القومية العربية المعيار أو الأساس الصحيح للهوية العربية، باعتبارها الوحدة السياسية الاجتماعية الثقافية الاقتصادية لتوافر عناصرها المتمثلة في وحدة اللغة والدين والعرق والعادات والتقاليد، والتيار القومي إن كان بداخله غموضاً حول مفهوم القومية ونزاعاً حول جنسية الشخصية التي ترأس هرمه السلطوى، فهو بذلك في صراع مع القطرية، والاختلافات الاقتصادية والسياسية بين الأقطار العربية من أهم عوامل هذا الصراع، والنموذج الوطني (القطر) يُبرز مفهوم الوطن القطر ويظهره في كامل أبعاده الإيجابية التي ينضيفها عليه الفكر السياسي الحديث، فيهبه بذلك الهيمنة على بجال التداول، أما النموذج القومي يقلص من شأن ذلك المفهوم ويجعل الميدان ملكاً لمفهوم الأمة العربية أو القومية العربية، وبذلك يكون التنازع بين القومية والقطرية وأيضاً الخلافة والإمامة، وبداخل كل منهم خلافات تنظيرية وواقعية، ويمكن اعتبار ذلك الصراع صورة من التنازع بين القديم والمعاصر وامتداداً لما أفرزه التاريخ.

لا تكمن الإشكالية هنا في وجود صراع بين التيارات الثلاثة فحسب، بل في غموض وتشتت الدلالات التي قد أتت في أغلب الأحوال لتبرير الهدف الأساسي ألا وهو الحصول على السلطة أو الحفاظ عليها، ولهذا سوف نتطرق إلى تحليل ينية منطلقات تلك التيارات بمنهجية تحليلية تاريخية نقلية، تتسم بالموضوعية بعيدة عن التعصب سواه أكان دينياً أم مذهبياً أم فكرياً، للوقوف على حقيقة أبديولوجية تلك التيارات والمصراع الكامن داخل التيار الواحد، وكذلك صراع التيارات مع بعضها البعض، باعتبار أن غموض الدلالات وتلك الصراعات من عوامل تشتت الهوية العربية.

#### أولاً: الخلافة والإمامة:

تجدر الإشارة هنا إلى أن الإشكالية ليست في العقيدة نفسها، وإنما في الاستنتاجات والتفسيرات السيئة المتعصبة، والفتارى التي ما أنزل الله بها من سلطان، والتي تُسمَخِر الله ين خدمة أسباب سياسية وشخصية، وهذا يُحول الدين من قوة دافعة للتقدم والرقي البسرى إلى قوة طاردة لكدل ما هو متطور في الفكر الإنساني، قوة طاردة للثقافة البسري إلى قوة طاردة لكدل ما هو متطور في الفكر الإنساني، قوة طاردة للثقافة والمعتلانية والحداثة، وافضة للمعاصرة عرمة كل ما يأتي من الآخر، لهذا ستطرق لمفهوم الحلافة، وهل ثعد كل من الخلافة والإمامة من بنية الدين؟، هل نص القرآن الكريم وأقرت السنة بنظام سياسي عدد؟ أم ترك التحديد والتعيين لما يتلام مع مقتضيات العصر وظروفه في ضوء مبدأ الشوري؟ وإن كان الأمر متروكاً، فلماذا يُصر فكر النيار

الدينى على وجود نظام سياسى محدد فى الإسلام؟ وإن كانت فكرة الخلافة وأبضاً الإمامة قد أتت كإفراز لوقائع تاريخية، فهل مصادر الفكر الإسلامى القرآن والسنة أم · الوقائم التاريخية والتراث؟؟

#### ١- دلالة اللفظ (النشأة والمفهوم)

أول ما يتبادر بالذهن عند البحث فى لفظ الخليفة هو التساؤل عما إن كان القرآن قد أوجبه أو السنة النبوية قد أقرته؟ أم إنه إفراز للوقائع التاريخية التى حدثت بعد مسوت الرسول(紫)؟.

يُعد لقب الحليفة أشهر الألقاب التي أطلقت على من يخلف الرسول(ﷺ)، ومدلول الكلمة واضح، فالذي يشغل هذا المنصب يُعد خليفة للرسول في هذا الوضع، وقد أطلق هذا اللقب على أبي بكر (ﷺ) عقب بيعة "السقيفة" ليخلف رسول الله (ﷺ) في قيادة المسلمين ورعاية مصالحهم، وجدير بالذكر أن لقب الحليفة لم يرد في القرآن الكريم أو السنة النبوية بهذا المدلول، عما يعنى عدم وجود نص صريح لنظام سياسي معين وعمد في الإسلام، بل ورد بمدلول الحلافة العامة التي للبشرية في قوله تعالى الأَرْضِ جَاعِلَ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةُ المِبْدِة: ٣٠، وقوله ﴿جَمَلَكُمْ خَلائِفُ الأَرْضِ ﴾ الأنعام: ١٦٥، وقد نهى عنه أبو بكر عندما دعى به، وقال: لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله (ﷺ)، ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب وأما الحاضر فلا. (١٥)

وفى أول عهد عمر بن الخطاب (هذا الصحابة يخاطبونه قاتلين: يا خليفة خليفة رسول الله، وقد ظهر الثقل فى تكرار لفظ "خليفة" وكان واضحاً استحالة الاستمرار فى ذلك التكرار كلما تولل الخلفاء، وكان لفظ "أمير" معروفاً لدى الأمم الأخرى والمرب قبل الإسلام وبعده عند المسلمين بمنى قائد وزعيم ورئيس، فكانوا يطلقونه على قائد الجيش، وأيضاً استعملوه استعمالات أخرى مشابهة.

ولقب بعض الناس عمر (هه) بأمير المؤمنين، فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به، وقالوا: أنه أمير المؤمنين حقاً<sup>(17)</sup>، فذهب لقباً له في الناس وتوارثه الخلفاء من بعده سمة لا يشاركهم فيها أحد سواهم، ولم يلغ لقب أمير المؤمنين لقب الخليفة بىل عاش اللقبان معاً، ولكن عند التحليل اللفظي لكلمة "أمير المؤمنين" فهي تعبر عن مجموعة من المؤمنين لهم أمير يحكمهم، وبالقطع ليس كل أفراد المجتمع يؤمنين بل هناك من هو مؤمن

ومسلم ومنافق ومنهم من أهل الكتاب، وبالتالى لا يتناسب اللفظ مع المدلول المراد منـه كحاكم لمجتمع مستغرق فيه أديان اخرى<sup>(٣)</sup>.

بعد ذلك ظهر لقب ثالث هو لقب "الإمام" ويمكن ربط هذا اللقب من حيث اللفظ بعمل من أجل الأعمال التي يقوم بها الخليفة آنذاك، وهو إمامة الصلاة، ومن الثابت تاريخياً أن من بين الحجج التي رجحت اختيار أبي بكر للخلافة أن الرسول(ﷺ) اختياره أو استخلفه في أثناء مرضه ليصلي بالناس، فهتف عمر بن الخطاب في السقيفة قائلاً: رضيه رسول الله لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟.

ولقب "الإمام" بالمفهوم السياسي لم يظهر ليستعمله أبو بكر أو عصر، وإنما ظهر مرتبطاً بقادة الشيعة، فقد أخفق الشيعة في الحصول على الخلاقة لعلى (金) عقب وفاة الرسول (素)، كما أخفقوا في الحصول عليها لعدد من أولاده من بعده، فأراد الشيعة تمييز هؤلاء بلقب فيه سيادة ورئاسة فاختاروا لقب الإمام، ومن الواضح أنه أكثر التصافاً باسم على بن أبي طالب، وانحدار هذا اللقب من على إلى الأئمة من نسله، وكذلك أخذته أكبر الفرق الشيعية اسما لها وهي الإمامية.

ويعنى لقب "الإمام" عند الشيعة صاحب الحق الشرعى سواء أكان متولياً السلطة المافقية سواء أكان متاد حتى بالفعل أم لا، أما "الخليفة" فكان معناه صاحب السلطة الواقعية سواء أكان صاحب حتى شرعى أم لا، ومن أجل هذا كاتوا يدعون قادتهم أثمة ما دامت السلطة بعيدة عنهم، فإذا استولوا على الدولة أضافوا إلى الوصف السابق لقبى خليفة وأمير المؤمنين، كما حدث لعبد الله السفاح عندما خلف أخاه الذي أمضى حياته مكتفياً بلقب إسراهيم الإمام (أ)، ومن الواضح أن هذا اللقب احتفظ به الشيعة واستعملوه وحده إذا لم تكن الخلافة معهم، واستعملوه مم لقب خليفة أو أمير المؤمنين إذا آلت إليهم مقاليد الحكم.

جدير بالذكر أن الوقائع التاريخية هى التى فرضت هذه الألقاب، كالخلافة باعتبارها صفة للحاكم الذى يأتى بعد الأول، والإمامة لما هى فى الصلاة، وهذه الألفاظ والألقاب لم تُفرض فرضاً عن طريق النص والنهى عن ما عداها، ولقد أتت ألقاب لم ينكرها النص القرآنى فى حد ذاتها، بل قبَلَ ما هو صالح فى مضمونها، ورفض ما هو فاسد فى تطبيقها وفقا لقاعدة العدالة، وذلك كالقب الملك.

ولقد نص القرآن على أن المُلك هبة من الله تعالى، يهبه من يشاء وينزعه عمن يشاء، آتاه الله لبعض الأنبياء عا يدل على أن لقب الملك ليس بمذموم في حد ذاته، وإلا لمنعه الله على الأنبياء والصالحين، وذلك في الآيات: ﴿ وَآثَاهُ اللّهُ الْمُلْكُ وَالْحِكْمَةَ وَعَلّمَهُ مِمّاً يَشَاهُ ﴾ – البقرة: ٢٥١، وفي تبيان إتيان المُلك والمدح لمن كان صالحاً والذم لمن كان طالحاً، يقول بَعالى: ﴿فَقَلَدَ آئِينَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْمِكْمَةَ وَآئَيْنَاهُم مُلْكًا عَظِيماً، فَمَنْهُم مُنْ آمَنَ يهِ وَمِنْهُم مّن صَدَّعَتْهُ﴾ النساء: ٤٥–٥٥.

ويقول تعالى في الحث على حسن استخدام الملك والشكر على إتيانه ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ ادْكُرُواْ نِعْمَةُ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنِينَاهُ وَجَعَلَكُم مُلُوكاً وَآلناكُم مُوسَى لِقَوْمِهِ إَخَامً مِّن الْمَالَمِينَ المائلة: ٢٠، وفي الحديث عن داود النبى يقبول تعالى: ﴿ وَشَندَنَا مُلْكُهُ وَآتَيَنَاهُ الْحِكْمَةُ وَفَصْلَ الْجَعَلَنِي ﴾ ص: ٢٠، وكفلك وصف الله تعالى داود بأنه خليفة وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَالوُودُ إِنّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفةٌ فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النّاسِ بِالْحَرِّي وَمَبْ لِي مُلْكَا لَا يَنبَغِي النَّاسِ بِالْحَرِّي صِنه به الله على المُوسَى فَلْمًا كُلُمَ الله عَلَى مَوْلَا لَا الله عَلَى الله عَلَى مَوْلَكُ التَّونِي يَا أَسْتَخْلُصهُ لِتَشْمِي فَلْمًا كُلْمَ قَالَ إِلَىكَ فَي الْأَرْضِ عَلَى عَرْالله في الأَرْضِ أَلِي عَلَى حَرَّالِكَ التَّونِي يَا أَسْتَخْلُصهُ لِتَشْمِي فَلْمًا كُلْمَهُ قَالَ إِلَىكَ أَلَّونَ الْمُولِكُ مَكْنَا لَا لِلْكَ مَكْ الله وَهُ اللهِ وَمَالِكُ مَكْلًاكُ اللهُ عَلَى حَرَّالِكُ اللّهُ عَلَى خَرْآئِنِ الْأَرْضِ إِلَى حَقِيظٌ عَلِيمٌ وَكَتَلِكَ مَكَلًاكُ مَكُلًاكُ مَلِكُ مَلَى اللهُ مَن حَرَّالُولُ اللّهُ عَلَى خَرَائِنَ الْأَرْضِ إِلَى حَقِيظٌ عَلِيمٌ وَكَتَلِكَ مَكَلًاكُ مَلَى يُوسَفَى فَي الْأَرْضِ اللهِ عَلَى الْمَالِكُ مَنْ عَلَى حَرَّالُولُ اللّهُ عَلَى حَرِيلًا عَلَيمٌ عَلَى خَرَائِنَ اللّهُ عَلَى عَرِيلًا عَلَيمٌ وَلَعْكُولُ اللّهُ عَلَى حَرِيلًا عَلَى وَمُلْكَ يُوسِفَى وَ الْمُعْلَى عَلَى عَرْ مَلْ عَنْ مَلْ عَنْ مَا لَا يَعْلًا كُلُومُ اللّهُ عَلْ عَرْالْكُ يُوسِفَى الْأَرْضُ اللّهُ عَلْ عَلَى الْمُولِكُ مَنْ عَنْ مَالًا يُعْلِلُكُ مَنْ عَلَى الْأَرْضُ عَلَى يُولِكُ عَلَى اللّهُ عَلْمُ عَلَى الْمُؤْمِلُ عَلَى عَرْاللّهُ عَلْمُ عَلَى عَلَى عَلْمُ اللّهُ عَلْمُ عَلْمُ اللّهُ عَلَى عَلَى عَلَى اللّهُ عَلَى عَلَى الْمُؤْمِلُ وَلَا اللّهُ عَلْمُ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِلُولُ اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى الْمُؤْمُ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلْمُ اللّهُ عَلْمُ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِلُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلْمُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلْمُ اللّهُولُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّه

وفى معرض ذم ورفض الظلم وسوء مضمون الحكم قال تعالى: ﴿ اللَّمْ تُرَ إِلَى اللَّهِي حَاّجٌ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ اللَّذِي يُعْيِي وَيُعِيتُ قَالَ أَلنا أَحْيِي وَأُهِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتِ بِهَا مِنَ الْمَشْرِبِ فَهُهِتَ اللَّذِي كَفَرَ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّ الِعِينَ ﴾ البقرة: ٥٨ ٢ ، إذن الـذم واقع على المضمون وكذلك المدح، ولم يكن الذم أو المدح في حق اللقب، ولكن في مضمون اللقب من حيث تحقيق الخير والعدالة للرعية ومدى صلاح الحاكم، فلم ينكر الإسلام لقب الملك وكذلك لم ينص على لقب الخليفة أو الإمام أو الأمير.

يتضح عا سبق أن الإسلام بهذا الصدد لم يفرض لقباً محدداً معيناً ولم ينه عن الألقاب الأخرى للحاكم، فوفقا للقواعد الكلية للحكم في الإسلام والتي تكمس في مضمون الحكم في تحقيق العدالة والخير للمجتمع تبعاً لأوامر ونواهي الإسلام، فإنه يجوز إطلاق العديد من الألقاب كالرئيس أو الملك أو القائد أو السلطان أو الأمير أو الحليفة أو الإمام، كلها تعبر عن وجود حاكم للمجتمع، والأهم من ذلك هو مضمون الحكم وليس

لقب الحاكم، فالقواعد الأساسية للحكم في الإسلام إنما تهتم بالشروط التي ينبغي أن يكون عليها الحاكم المسلم بوجه عام والتزاماته ومبدأ العدالة في المجتمع. (٥)

وإن كان الإسلام قد شرع قواعد كلية تدور كلها في فلك القواعد الأخلاقية ومبدأ المعدالة ولم يقر بنظام سياسي محدد أو لقب معين للحاكم، فلماذا يحسر هذا التيار على وجود نظام سياسي في الإسلام وجعله من بنية الدين نفسه؟ إن ما حدث بعد موت الرسول (گا) ما هو إلا وقائع تاريخية استراتها المصر ومتغيراته، ومن التداخل المعرفي استتاج الأسس والقواعد التي فرضتها الوقائم التاريخية وجعلها نظرية دينية في المجال السياسي، وتطويع تلك الأحداث التاريخية لاستنباط نظام سياسي محدد وجعله من ضمن دائرة الدين ما هو إلا اسلوب أيديولوجي للوصول إلى السلطة أو الحفاظ عليها.

لاشك أن مصادر الفكر الإسلامي هي القرآن والسنة وليس الوقائع التاريخية، لأن الحطاب الإلهي قد وضع الأسس والتعاليم الكلية كمبادئ أيديولوجية، قصد بها أن تكون كذلك لتجئ الفصيلات الجزئية مع مرور الزمن ومقتضيات الأحوال التي يقتضيها تطبيق هذه التعاليم، فالتفاصيل وشكل النظام ونوعه ثرك لتضعه الأجيال المتتالية وفق المتغيرات الطارئة على المجتمع باختلاف كل عصر، وأيضاً طبيعة تقبل المجتمع للنظام نفسه.

ويلاحظ أن هناك تداخل معرفى لدى التيار الدينى بهذا الصدد، يكمن هذا التداخل المعرفى فى الخلط بين المبادئ الكلية وأحداث التاريخ عبر العصور والتى حدثت بعد الرسول (紫) وفى عهد التابعين وتباعى التابعين وأيضاً العصور المتالية، فتمسك أصحاب هذا التيار بهذه الوقائع واعتبروها صالحة فى كل زمان ومكان وكأنها جزء من بنية الدين، وذلك على الرغم من أن القرارات والقوائين التى اتخذت فى هذه الوقائع صواء أكانت مستنبطة أم مستحدثة، فهى إن كانت تصلح فى عصرها فليس من الضوروى أن تكون صالحة فى الصصور التى تليها.

### ٧- البعد التاريخي للصراع

لم ينشأ الصراع بين الخلافة والإمامة - السنة والشيعة - حديثاً من فراغ، وإيضاً الصراع القومى والقبائلى داخل دائرة الخلافة والإمامة، فلقد كانت هناك جذوراً وأبعاداً تمثلت فى الوقائع والأحداث التاريخية بعد وفاة الرسول (ش)، وصحبت هذه الوقائع تبريرات وحجج إبديولوجية ذات صبغة دينية، أضفت على تلك التيارات المتصارعة أبعاداً أيديولوجية ظلت منذ نشاتها فى حالة ديناميكية لفترة، حتى تبلورت فى صورة

معينة محددة كنظريات، اعتبرها أتباعها مقدسة وجزءاً من الدين حتى وصل الأمر إلى حد تكفير من لا يؤمن بها، واستمرت تلك النظريات حتى يومنا هذا لتشكل الصراع المعاصر بين التيارات المختلفة.

لقد واجه المسلمون بعد وفاة النبي (歌) مشكلة نظام الحكم، فلم يعهد الرسول (歌) بالخلافة لأحد من أصحابه، لا لأبي بكر ولا لعلى (心) بل ترك الأصر للمسلمين ليختاروا من نظام الحكم ما يلائمهم ويتمشى مع تطور حياتهم، وكأنما أواد الرسول (豫) بذلك أن يترك الأمر شورى للمسلمين ليختاروا من يصلح للحكم، ولأن النظام الذي ألفه العرب واعتادوا عليه هو النظام القبلي، كان ذلك مثار نزاع بين المهاجرين والأنصار في المدينة على من يتولى السلطة أو الحكم أو الخلافة بعد وفاة الرسول (豫).

## أ- السقيفة وإرهاصات النزاع :

تتبلور المبادرة الأولى التى وضعت حكم الأمة موضع التداول والاختلاف والتنازع وإرهاصات للصراع في اجتماع السقيفة (ظلة كانت بالقرب من دار سعد بن عبادة يجتمعون فيها وكانت له الرياسة فيها) الذى دعا إليه الأنصار، حيث بدأ ما كان غفياً من مطامع على السلطة في الظهور، فعلى الرغم من أن الزعامة كانت شبه غاتبة عن تكتل الأنصار، إلا أنه طالب بالسلطة مدفوعاً بموقفه الذى سجلته قبيلتا الأوس والخزرج إلى جانب الرسول (على واستقباله في الهجرة، ولكن لم يكن سعد بن عبادة الخزرجي في حجم المنصب الكبير بعد أن اعاقه المرض، وضعف موقفه سواء من جانب الأوس أو من جانب الأوس أو من جانب الأوس أو الخزرج، فلقد كان أسيد بن حضير من أبرز زعماء الأوس ومن منافسي زعيم المزرج سعد بن عبادة، وكان له تأثير في إضعاف موقف الأخير من خلال ما نسب إليه، علاماً جاعته الأوس من تأثير الخزرج: "لئن وليتها الخزرج مرة لازالت لهم عليكم بذلك الفضيلة ولا جعلوا لكم فيها نصيبا إليه، القضيلة ولا جعلوا لكم فيها نصيبا إليه، القضيلة ولا جعلوا لكم فيها نصيبا إليه،

أنت مقولة أسيد بن حضير هذه كرد فعل لخطبة سعد بن عبادة عندما رشحته قبيلته للإمارة أو الحكم فقال: "يا معشر الأنصار لكم في السابقة في الدين وفضيلة في الإسلام للإمارة أو الحكم فقال: "يا معمداً (ق) لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحن وخلع الأنداد والأوثان، فما آمن من قومه إلا رجال فليل، وما كانوا يقدرون على أن ينعوا رسول الله ولا أن يعزوا دينه ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيماً عموا به، فلما أراد لكم ربكم الفضيلة ساق إليكم الكرامة وخصكم بالنعمة، فرزقكم الله الإيمان به

وبرسوله والمنع له والأصحابه، والإعزاز له ولدينه، والجهاد لأعدائه، فكنتم اشد الناس على عدوه منكم، واثقله على عدوه من غيركم، حتى استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً واعطى البعيد المقادة صاعراً داخراً حتى الشخن الله عز وجل لرسوله بكم الأرض ودانت بأميافكم له العرب، وتوفاه الله وهو عتكم وبكم قريرعين، فاستبدوا بهذا الأمر دون الناس " ( ) .

والصراع القبلى واضح فى هذا المقام بين الأوس والخزرج، فلقد كانا دائماً على خلاف فيما بينهما منذ نزولهما المدينة، ولم تتفق كلمتهما على شخص معين لتولى الحكم، فينما كانت الخزرج تريد أن تؤمر سيدها سعد بن عبادة، لم تبد الأوس ارتياحاً إلى بيمته، بل رأت أن تأمير سعد بن عبادة يؤدى إلى إعلاء شأن الخزرج واستعادة سلطانها القليم، وهى لا تريد أن يكون للخزرج شأن ونفوذ، ساعد على ذلك أن الخطبة التى القاها سعد بن عبادة لم يكن لما أثر فى إقبال قومه على بيعته، حيث تداولوا فيما بينهم فى هذا الأمر، ثم قال أحدهم: فإن أبت مهاجرة قريش وقالوا: غين المهاجرون وصحابة رصول الله الأولون ونحن عشيرته وأولياؤه فعلام تنازعوننا فى الأمر بعده؟، فرد عليه بعض الأوس: فإننا نقول إذن منا أمير ومنكم أمير ولن ترضى بدون هذا الأمر إبدا.

توسع النزاع القبلى لدخول قريش فى المطالبة بالسلطة، فلما وصل نبأ اجتماع الأنصار فى سقيقة بنى ساعدة إلى كبار الصحابة من المهاجرين الذين كان بعضهم بالمسجد يتحدثون عن وفاة رسول الله (ﷺ)، بينما كان البعض الآخر كأبى بكر وعلى منشغلين بتجهيز رسول الله (ﷺ) سارع ثلاثة منهم وهم أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح إلى السقيقة حتى لا يتبحوا للأنصار فرصة لأخذ القرار بشأن السلطة دونهم، الجراح إلى السقيقة والأعان به والمواساة لمى الأنصار، فقال: "خص الله المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه والإيمان به والمواساة لمه والصبر معه على شدة أذى قومهم وتكذيهم إياهم،... وهم أولياؤه وعشيرته وأحق بهذا والأمر من بعده .... وأتم يا معشر الأنصار رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله، وجعل إيكم هجرته وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عنذا بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تقانون بمشورة ولا تقصى عنكم الأمور «أ".

لم يقتنع الأنصار بخطبة أبى بكر، فقام الخباب بن المنذر بن الجموح يدافع عن حقهم ويطلب إليهم أن يجتنبوا الاختلاف، ولكن قول الخباب إن كان فى الظاهر طلب تجنب الاختلاف إلا أنه في واقع الأمر طلب بالسلطة، لأنه قال: "يما معشر الأنصار املكوا عليكم أمركم فإن الناس في فينكم وفي ظلكم ولن يجترئ مجترئ على خلافكم، ولمن يصدر الناس إلا عن رأيكم، أنتم أهل العز والثروة وأولوا العلة والمنحة والتجربة، وذو المباس والنجلة، وإنما ينظر الناس إلى ما تصنعون، فلا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم، ويتقض عليكم أمركم، أبي هؤلاء إلا ما سمعتم، فمنا أمير ومنكم أمير".

وتختلف الروايات في إجماع المسلمين على بيعة أبي بكر، ففي رواية أن المهاجرين تتابعوا على بيعته، نجد في رواية أخرى - الأقرب إلى الواقع - أسماء لمن تخلفوا عن بيعة أبي بكر من المهاجرين والأنصار، ومالوا مع على بن أبي طالب، منهم: العباس بن عبد المطلب، والفضل بن العباس، والزبير بن العوام، وخالد بن سميد، والمقداد بن عمرو، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، والبراء بن حازب، وأبي بن كعب (١٠٠).

وفى رواية لتخلف على بن أبى طالب وبنى هاشم عن البيعة، جاء فيها: "وأما على والعباس بن عبد المطلب ومن معهما من بنى هاشم انصرفوا إلى رحاهم ومعهم الزبير بن العوام، فذهب إليهم عمر فى مجموعة فيها أسيد بن حضير وسلمة بن أشيم فقالوا: انطلقوا فبايعوا أبا بكر، فأبوا، فخرج الزبير بالسيف، فقال عمر:عليكم بالرجل فخذوه، فوثب عليه سلمة بن أشيم فأخذ السيف من يده، فضرب به الجدار، وانطلقوا به، فيايم وذهب بنو هاشم ويايعواهاداً.

لقد لبت على بن أبى طالب (ش) وقتاً غير قصير متنماً عن البيعة، وذلك ألآنه كان غاضباً على أبى بكر، كما غضبت عليه السيدة فاطمة الزهراء، ألا نه أبى أن يعطيها ما طلبت من ميراث أبيها (派) في قرية فدك، وقال لها أبو بكر قول الرسول (派) "إنا معشر الآنبياء لا نورث، ما تركناه صدقه"، فقالت له: أنى الله أن ترث أباك ولا أرث أبى؟، أما قال رسول الله (派) "المرء محفظ في وللده" ثم انصرفت عنه ولم تكلمه حتى ماتت بعد صنة أشهر من وفاة الرسول(派) وظلت طوال هذه الفترة لا تبايع أبا بكر(١١١)، وبعد وفاتها ذهب على ربايم أبا بكر وعظمَ من حقه.

أفرز هذا التنازع اتجاهات مختلفة مع بعضها، كل اتجاه استطاع الحصول على السلطة فترة غير قصيرة في التاريخ الإسلامي، وظل هـذا التنازع إلى الآن حيث تبـادل الأدوار أشخاص آخرون، ولكن لم يبق إلا تنازع الاتجاهات بهدف السيطرة على الحكم، اتـتج تنازع السقيفة اتجاه جسد النزعة الجماعية المعبرة عن مصالح الفشات المتوسطة التى تحسنت اوضاعها المبشية والاجتماعية بشكل جذرى فى المجتمع الجديد، وقد مثلت هذا الاتجاه مجموعة تخبوية اتخذت مكانها اللافت فى تاريخ الدعوة الإسلامية، من خلال ثقلها المعنوى وتأثيرها فى مسار التطورات فى ذلك الحين، وإذا كان على من توجهت إليه الأنظار فى هذا الاتجاه بما فى ذلك الاتجاه القرشى اعتقاداً منه بأن الحلاقة آيلة إليه، لما كان له من موقع نضالى مبكر إلى جانب الرسول ( قد) إلا أن فريقاً منه كان اكثر مرونة فى حركته وإفادة من شروط المرحلة التى اتخذت بعد فتح مكة منحى توفيقاً بفية استكمال وحدة الجماعة التى بدأت فى المدينة، وكان عمر القوة اللافعة لهذا الفريق.

والحجاه آخر هو القبلى القرشى، وهو في أساس تكوينه عبارة عن تحالفات مصلحة بين كبار التجار الذين سيطروا على الاقتصاد المكى قيل الإسلام، وكمان أبو سفيان واجهة هذا التجالف، وعثل الجبهة المهزومة من قريش وثقيف، وقد تصدى هذا الاتجاه سابقاً بكل قوته للإسلام وعباً حلفاه، ضده، ولكنه بعد معركة الخندق، لم يجد بدأ من الانكفاء والتراجع، والتسليم بالأمر الواقع في نهاية الأمر وقتع أبواب مكة أمام الرسول، ولقد نجح بما لديه من خبرة وعلاقات واسعة في التسلل إلى مواقع النفوذ بعد وقت قصير من الفتع، فبعد أن كان أبو سفيان متحساً لعلى، سرعان ما تحول نحو أبي بكر وأصبح لأبناته دوراً بارزاً في الدولة الراشدية التي سرعان أيضاً ما انقلبوا عليها، متهزين أول سانحة لتحقيق مشروعهم السلطوي.

يمكن الإشارة هنا إلى أن دور الأنصار بدأ يغيب من توزيع القوى السياسية الفعالة بعد اجتماع السقيفة، بعد أن أصبحوا غير قادرين حينذاك أمام الموقف القرشى وضغطه على تمثيل أنجاه سياسى منفرد ومتكافئ مع الاتجاهين السابقين، حيث ارتبط هذا الضعف بغياب التماسك فى جبهتهم الداخلية، فضلاً عن تأثير غياب الرسول(ﷺ) على موقعهم المعنوى فى المدينة، عا جعل تجمعهم قد اقتصر على تفجير المشكلة، وعبثاً حاول هؤلاء تحقيق مشاركة فعالة بدأ بالسقيفة وانتهاءً بالحرة، وهى المعركة التى جرت فى ضواحى المدينة بعد الانتفاضة على الأمويين واعتبرت آخر المحاولات الجدية لاسترداد السلطة إلى الحجاز، أما عصوهم اللهيى، فقد تجلى فى عهد الرسول(ﷺ) الذى كان شليد المراحاة لوضعهم السياسى والاجتماعى، والتصدى ما أمكن لهيمة المهاجرين من قريش عليهم (١٢).

ومن جانب آخر كانت مبادرة عمر بن الخطاب الدافع الأساسي إلى تراجع الأنصار، ومن جانب آخر كانت مبادرة عمر عن ذلك أحد زعماتهم وهو بشير بن سعد ومن ثم إلى انسحابهم من النزاع، ولقد عبر عن ذلك أحد زعماتهم وهو بشير بن سعد معلناً انقراط العقد في جبهة الأنصار التي ظهرت من خلال تنافر قياداتها وتنافسهم، أنها أضعف من أن تنصدي لمركة سلطوية، ومن الواضيح أن الدور الذي قام به عمر في تغشيل اجتماع الأنصار قد اعطى لشخصيته ذلك البعد القيادي، حين تجلت فيه حينتذ زعامة سيامية فقدة نقد كانت مبادرة خطيرة تلك التي أقدم عليها في السقيقة مدركاً أن السرعة هي الحليف الأكثر الهمية، عما أدى إلى نجاحه في تهيئة الأجواء لأبي بكر، المتقدم عليه سناً وسابقه ليكون أول خليفة في الإسلام.

والواقع أن ثمة اختلافاً لدى المؤرخين حول تقويم الطريقة التي تمت بها بيعة الخليفة الأول، فهى برأي البعض إحدى الفلتات في التاريخ، حيث الصدفة والمناسبة كان لهما دور الحليف القوى (١٤٠)، بينما يرى الآخر أن ما جرى في السقيفة لم يأخذ بُعده الجدى إلا مع تحول القرار إلى أمر واقع، فالعملية إذن كان بها صراع سياسى وتنازع ولم يكن بها إجراء انتخابى كما هو في مضمون مبدأ الشورى، والمبعض يرى أن فى ذلك منافسة وشورى وأخذ وعطاء في الرأي (١٠٠).

ولعل الظروف التى اسفرت عنها هذه البعة لم تكن متلائمة قاماً وتقرير مسألة مصيرية وخطيرة كالخلافة، حين ادت برغم الإجماع الظاهرى إلى اضطراب الجبهة الإسلامية التى لم تعد متماسكة كما في عهد الرسول(؟)، بعد إجباط الأنصار وضياع الفرضة التاريخية للمشاركة من يدهم، فضلاً عن تجاهل مجموعة أساسية من المهاجرين، كان لها نضالها التاريخي، وكانت على صلة وثيقة بالرسول(؟)، عما أدى على غياب صوتها عن السقيفة دون الاستهانة بما يحمله ذلك من انعكاس على تطورات الأحداث في تلك المرحلة الدقيقة.

ويمكن ملاحظة أن قرأة المستقبل لا تنم بالضرورة عبر التناتج الأولية التى قد تكون أداة موقوتة للمتفجير عند أول اختلال أو تعشر، مهما كانت الحطوات ثابتة وقوية، فإرهاصات الصراع تظل موجودة وكامنة، ولعل المحنة التى مرت بها الدولة فى عهد الحليفة الراشدى الثالث قد عبرت عن ذلك، وملاحظة مدى تدخل العصبية والقبلية فى الصراع على السلطة، تلك القبلية التى ستتحول فيما بعد- عدة قرون- إلى قومية تجاه القوميات الأخرى وعلى الأخص الأتراك.

وهناك صراع آخر نود الإشارة إليه على الرغم من أنه لم يفرز اتجاهاً له صفة الاستمرارية، إلا أنه يعبر عن صراع القبائل اليائسة في الحصول على السلطة فاحبت أن يكون لها سلطة ذاتية بعيدة عن سلطة الخليفة، فالقبائل - معظمها - شعرت بعد وفاة الرسول (ﷺ) بنوع من الانفلات من التزاماتها المادية والمعنوية إزاه دولة المدينة، فجنحت إلى قطع ما وجدت فيه تبعية سياسية من خلال الامتناع عن الزكاة التي رأت فيها ضريبة يدفعها الضعيف المهزوم للقوى المتصر، وكانت بللك ثورة القبائل التي تعتبر أول صدمة للمجتمع الإسلامي الجديد، وتهديداً لفهوم الجماعة الذي كان فاتحة منجزات المجرة إلى المدينة، كما شكلت المجابعة الأولى للخليفة، والتي سميت بالردة، حيث عبرت عن اضطراب مواقف القبائل وغموض بعضها، بين متنبئ ومرتد وساخط.

هذه القباتل التى كانت ما تزال على البداوة مثل تلك الجاورة للمدينة وإيضاً التى المخلفة التجارية المهمة مايين المخلت نصيبها من الاستقرار، مثل حنيفة فى اليمامة، تلك المحطة التجارية المهمة مايين مكة والخليج، لم تكن غالبيتها متجاوبة مع الإسلام أو منصهرة فيه بصورة فعلية، حيث كان ارتباطها بالإسلام بدأ عملياً في العام التاسع الهجرى أو ما عُرف بعام الوفود، كما يعنى من هذا المنظور أن المساقة الزمنية بينه وبين عام الردة (١١هـ) لم تكن كافية لإحداث التحول الإيماني الراسخ عدى عقيدة أو معاناة، وإنما رضحت له بدافع الاستسلام للأمر الواقع (١١).

كان للتطورات السياسية في المدينة تأثير على الوضع القبلي في وقت لم تأخذ فيه السيعة لأبي بكر طابعها الشمولي العام، إذ كان لفريق أو أكثر موقف لا ينسجم تماماً مع الطريقة التي تم بها اختيار الخليفة، دون أن يكون لها رأى في هذا الأمر، ومن هذا المنظور، فإن لحركة الردة أكثر من خلفية، لا تبدو بالضرورة متجانسة، ولكنها تضافرت مما وأدت إلى تفجير الوضع في عدة بقع من الحجاز وشبه الجزيرة، ويعني ذلك أن الردة كلفظ متداول لا يأخذ بعده الشمولي لدى مختلف القبائل المتمردة على سيادة المدينة، لأن معضاً منها كانت تحركه دوافع سياسية أو اقتصادية لم تصب مطلقاً العقيدة، على الرغم من غلبة التفسير الديني عند بعض المؤرخين على هذا التمرد الذي تقنع أحياناً بظاهرة التنبوء (۱۲).

 من إدارة المدينة على جباية الزكاة لدى قبيلته، ولعل موقف مالك كان منفرداً في جوهره عن مواقف الآخرين من رؤساء القبائل في الصراع على السلطة، حيث كان توقف مالك عن مواقف الآخرين من رؤساء القبائل في الصراع على السلطة، حيث كان توقف مالك عن دفع الزكاة أحد مظاهر الاحتجاج على خلاقة أبي بكر، فرفض الزكاة يُسد رفضاً للتبعية لقريش، وأيضاً الفرر الذى حل بعض القبائل لاسبما المقيمة في مراكز تجارية التهذيب الذى طرأ على المعاملات الاقتصادية في ظل الإسلام (۱۸۸) مذا بجانب الحركات التي ادعت النبوة واتخذت صبغة دينية زائمة للحصول على السلطة، بعامة كانت الأحداث السابطة بعد وفاة الرسول (ش) تمثل الإرهاصات التي كونت التيارات المتنازعة على السلطة باسم الخلافة والتي استمرت باشكالها المختلفة في حال تنازع وصراع عبر التاريخ الإسلام.

#### ب- لغز مقتل عمر:

تشير الروايات التاريخية إلى حادثة مقتل عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه (٢٣هـ)، وعتواها أن القاتل شخصاً مغموراً غير معروف، وهو خادم للمغيرة بن شعبة، من زعماء ثقيف في الطائف، واسمه أبو لؤلؤة الجوسى، فارسى الأصل، شكا إلى الخليفة عمر بن الخطاب ثقل خراجه، وعن المبلغ فهو لا يتجاوز الدرهمين، وتتابع الرواية مرد الحادثة بغير وضوح وباختلافات في كثير من الأحيان، تارة تشير إلى انتحار المتهم، وتارة أخرى إلى مقتله على يد عبيد الله بن الخليفة، وليضاً اختلاف في الروايات حول مجلس الستة، فرواية تذهب بعزوف عمر عن تسمية مرشح ما أو حتى هيأة مؤقة، كما هو الحال في رواية المسعودي في مروج الذهب، بينما تشير رواية الطبرى في تاريخ الأمم على أن الخليفة الذي أصيب بست طعنات قاتلة، كان في وضع قد لا يمكنه من تشكيل الجلس، ومع ذلك فإن الخليفة وهو على فراش الموت، يتخطى النزف الشديد والألام المبرحة بضعة أيام، استطاع خلالها، حسب الرواية، أن يتناقش بأمر الحلاقة مم الصحابة (١٠٠٠).

يشير د. إبراهيم بيضون إلى أن الحادثة كما نقلتها المرويات، تبدو على كثير من الإبهام، لاسيما وأن حادثة على هذا المستوى تحتاج إلى أدلة ثبوتية مقنعة وليست بالبساطة والسطحية التي عرضتها الروايات المختلقة، ذلك إن إقدام مولى كأبي لؤلؤة من تلقاء نقسه على اغتيال الخليفة، أقوى شخصيات الدولة في حينه، ربما كان خارجاً على القواعد المألوفة، إلا إذا كان مدفوعاً بالجنون، وهو ما لم تشر إليه الروايات التاريخية، وفي

هذه الحالة لا تكون ثمة دوافع وجيهة وراء المتهم لاقتحام هذه المغامرة الجريئة، فى وقت لا يستطيع أحد ربط هذه القضية بعوامل خارجية مبنية على هويـة القاتـل الفارسـية ولا ديانته الجوسية، حيث لم يكن للمجوسية من ثقل فى صراع أصحاب الأديان.

بناء على ما سبق، فإن فى حالة انتفاء الدافع الشخصى الساذج، ومعه الدافع القومى أو الديني الأكثر سذاجة، يبقى الافتراض الواقعى، وهو أن تكون للقضية خلفية سياسية، فقد لا يكون بعيداً عن الاحتمال، وجود مؤامرة عبوكة الحيوط استهدفت الخليفة القوى، كان أبو لؤلؤة أداتها المنفذة، وهو اعتقاد مبنى فى المقام الأول على رفض الأسباب الهزيلة التى تناقلها المؤرخون التقليديون، والتى تتعارض مع المناخ السياسى غير الودى الحيط بالخليفة فى السنوات الأخيرة من عهده.

وإذا كان لهذا الاحتمال القدر الكبير من الموضوعية والمقلانية، فإن الاتهام يتجه إلى الفئة المستفيدة من اغتيال عمر (ه)، وعوالة الفتور الذى ساد علاقته بها حشية اغتياله، ولحل تصرف عبيد الله بن عمر وما تفوه به من كلمات غير عفوية فى أعقاب الحادثة، تعزز هذا الرأى، حيث قال: "لأقتلن رجالاً عن شرك فى دم أبي "(""، والواقع أن الخليفة لم يكن بعيداً عن سخط المتذمرين من بقايا التجار وذوى الثراء الذين وجدوا فى شدته عاتقاً أمام مصالحهم الفتوية والشخصية، ومن هذا المنظور تعارضت الأهداف والمواقف بين عمر الملتزم بفكرة الدولة وقوانينها حتى التصلب، ويين الاتجاه الآخر والمتحالفين معه عضوياً أو مرحلياً، وبقية المرتهنين لتراثهم القبلى ونزعاتهم الفردية الخاصة، ولعل أبرز مؤسرات الافتراق بين الطرفين، اندماج الخليفة بصورة عفوية فى هموم ومعاناة الفشة المتوسطة والفقيرة، خصوصاً الأخيرة الأكثر إفادة من نظام المطاء من بيت المال ("")، فلقد قال فى ذلك: "لا أجعل من قاتل رسول الله (ش) كمن قاتل معه ("").

لعمر بن الخطاب مواقف كثيرة من خلالها يمكن فهم بعض عوامل سخط الاتجاه الذى دبر مكيدة قتله، نكتفى بعرض موقف واحد منها يعبر عن منهجيته السياسية والإدارية، فعندما فتحت العراق، اختلف الرأى حول التصرف فى أرضها، فقد طالب البعض بضرورة توزيع الأرض على الفاقين باعتبارها من الغنائم، إلا أن عمر رفض ذلك، وأبقاها فى أيدى أهلها وأخذ الخراج منها ""، وفى موقفه هذا يكمن جانب اخلاقى وآخر اقتصادى، الأول: عدم اعتبار الفتح الإسلامي سلب ونهب للملكيات الخاصة بالمجتمعات المفتوحة، فهناك فرق ين الفتح والاستعمار والسلب والنهب، فالفتح

هو عمل فى صبيل الله لنشر التوحيد وليس للسطو على المتلكات الخاصة باسم الدين والاستفادة الشخصية، وله ذا منع عمر بعبقريته الفذة توزيع الأرض، أما الجانب الاقتصادى فهو استحداث موارد جديدة للدولة وسميت بالخراج، هدفه المنهجية كانت ضد فئة اعتبرت الفتوحات مصدراً للثروة الشخصية، فكان من البدهى الشعور بالاستياء ضد الخليفة.

وعلى أبة حال فقد جرى اختيار عثمان (﴿ الله للام وهو على الرغم من المكانة التي اتخذها لنفسه بين صفوف التاريخيين في الإسلام، فإن العقبات ربحا حالت دون وصوله إلى هذا المنصب لو اتخذت الأمور مساراً غالفاً لما حدث، جاء عثمان على الحلاقة وهو لا يعرف الكثير عن دور القوى الحفية التي مهدت له الطريق، فأصحاب الرأى وجدوا في شخصيته وانتمائه الأصوى المدخل إلى تحقيق طموحهم في السلطة والثراء، ذلك أن عثمان كان متقدماً في السن على أقرانه ورقيق المشاعر، ولا يتمتع بصفات القيادة السياسية، بما جعله غير قادر لعدة اعتبارات على سد فراغ سلفه القوى، ولقد أثبت بعد قليل من الوقت بأن أسرته الأموية سرعان ما احتلت المناصب وتوسعت في الثراء، والزعامة الفعلية في هذه الأسرة كانت موزعة بين مروان (بنيو الماص) في الحجاز وبين معاوية (بنو حرب) في الشام، وجدير بالذكر أن علياً قد شعر في مجلس الستة بغربته، لأن التطورات السريعة والخطيرة قد تحولت إلى مساراً خير مساره.

ج- الصراع على السلطة بين بني هاشم وبني أمية:

لم يكن بنو هاشم وبنو أمية على وفاق قبل ظهور الإسلام، حيث قام النزاع بين هشام بإطعام من عبد مناف وبين أخيه أمية على الرياسة قبل الإسلام، وقد عنى هشام بإطعام الحباج وحمل الماه إليهم وساعدته ثروته على ذلك، فحسده أمية وحاول أن يعمل عصل هشام ولكنه عجز عن أداء هذا العمل، فازداد حقده على هاشم ودعاه إلى الاحتكام إلى كامن خزاعى ليحكم أيهما أعز نفراً وأكثر فضلاً، كما أعلن أن من يُغلب يُخرج خسين ناقة لتُنحر بمكة، وأن يرحل عنها مدة عشر سنين، وكان الحكم لصالح هاشم، وخرج أمية على الشام وظل بها عشر سنين، أدى ذلك إلى قيام أول عدارة بينهما(٢٦).

وعندما صارت النبوة في بني هاشم اعلت الرسالة من مكانتهم فرجحت بذلك كفتهم على كفة أبناء عمهم بني أمية، وتجلى العداء بين الفريقين بعد هجرة الرسول(紫) إلى المدينة وشروعه في إخضاع قريش وحلفاتها، فقد التقى الجمعان يوم بلر، وكان قائد المشركين عتبة بن ربيعة الأموى، ثم اشتلت العداوة حين خرجت قريش مجلفاتها إلى المدينة سنة ٣هـ بقيادة أبى سفيان بن حرب، ولكن بعد فتح مكة أسلموا واعتلوا المناصب وظل شعور النزاع على السلطة موجوداً، حيث كان تولية عثمان مصطبغة بصبغة التميز نحو الأمويين، وقد أوجدت هذه التيجة من أول الأمر معارضة من بنى هاشم الذين كانوا يطمعون في أن تذهب الخلافة إليهم.

كانت الكوفة والبصرة والشام ومصر من أعظم الولايات شأناً فهى مصدر الشراء، لذلك عنى بها الخليفة عناية خاصة أكثر من عنايته بمكة والطائف واليمن التى وإن كانت تعد من الولايات المهمة إلا أنها لا تغل للدولة كثيراً من المال، فكان سعيد بن العاص بن أمية واليا على الكوفة ٣٥م وكانت ولاية الأردن ودمشق قد اجتمعت لمعاوية بن أبى سفيان(ت٣٥م) في عهد عمر فلما ولى عثمان الخلافة أقره عليهما، ثم ضم إليه فلسطين وحمص وقنسرين، وجمع له قيادة الأجناد الأربعة، ويذلك أصبح معاوية والبا على بلاد الشام كلها لستين من إمارة عثمان.

وليس من شك في أن عثمان بإطلاقه يد معاوية في هذه الولاية مهد له مسيل نقىل الحلاقة إلى أسرة أبى سفيان وتثبيتها في البيت الأصوى، وكان يلي مصر عمرو بن المعاص، وقد أبقاه عثمان في ولايته غير أنه لم ينقض العام الأول من خلافته حتى تطلع أقرباؤه إلى هذه الولاية فعزله وولى بدله عبد الله بن سعد الذي كان أخما عثمان من الرضاعة، وكان من أثر اتباع عثمان هذه السياسة في تميين ولاته وقصر مناصب الدولة على أقربائه قويت المعارضة ضده، وأصبع على وطلحة والزبير في عداد المعارضين لسياسته، وقد أنكر على بن أبي طالب على عثمان إيثاره قرابته وضعفه أمام العمال من أقربائه.

ضاقت معظم القبائل العربية وكذلك أهل الأمصار الإسلامية بقريش لما أصابها من ثراء من وراء الخلافة، حيث كانت أكثر أموال بيت المال كانت تفرض للقريشيين، ولهذا أعلنت معظمها السخط على قريش خاصة بعد أن شهدت انقسامها بين أسويين وماشميين، وتطور الأمر وحدثت ثورة على خلافة عثمان، وحاصر الشوار بيته ومنعوا عنه الطعام والماه، وحاول على بن أبى طالب وأم حبيبة زوج رسول الله (ﷺ) أن يدخلا عليه الماء فمنعهما الثوار، ودخلوا عليه وقتلوه بوحشية (٢٥).

ولما بلغ الخبر علياً وطلحة والزبير وسعلاً، دخلوا عليه واكبوا على جنته بيكونه حتى غُشى على على، وعندما أفاق عنف ولديه لتفريطهما في الدفاع عن عثمان، وكتبت نائلة إمرأة عثمان إلى معاوية تصف مقتل عثمان وأرسلت قميص عثمان ملطخا بالله عزقاً، والحصلة التي أنتزعت من لحيته، وتألمت السيدة عائشة إذ علمت بمقتله وخرجت باكية تقول: "قتل عثمان رحمه الله" فقيل لها: "بالأمس تحرضين عليه واليوم تبكينه (٢١٠)؟!. وتولى على بن أبي طالب الحلافة، وآلت السلطة إلى بني هاشم، ولكن لم تكن بيعة كل من طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام لعلى بالخلاقة بيعة صادقة، والظاهر أنهما أكرها على ذلك، أرادا من وراء ذلك ولاية، فكان طلحة في ولاية اليمن، والزبير في ولاية المراق، والمنابع علياً بعض الصحابة، منهم: عبد الله بن مسلام، وصهيب بن سنان، وأسامة بن زيد، والمغيرة بن شعبة، كما أن أهل الشام ردوا بيعة على عندما أرسلها وأبوا أن يابعوه.

لقد كان معاوية يخطط فى ذلك الوقت للظفر بالخلافة والاحتفاظ بها فى البيت الأموى، بحسب مشورة ابن عباس لعلى والتى تتضمن بوصف معاوية وأصحابه أنهم أهل دنيا وسلطان، وفى سبيل بقائهم وبقاء السلطة فى يـد بنى أمية، ينددون بمن يعظم ويهاجموه ويدعوا عليه، ويقلبوا عليه أهل الأمصار كالشام والعراق، لهذا كان على على أن يبادر بمواجهة معاوية قبل أن يفلت منه زمام المبادرة لهذا فرق عماله على الأمصار، فبعث عثمان بن حنيف على البصرة، وعمارة بن شهاب على الكوقة، وعبيد الله بن عباس على البعن، وقيس بن سعد على مصر، وسهل بن حنيف على الشام، ولكن فرسان معاوية اعترضوا سهل بن حنيف ولم يمكنوه من الولاية وردوه وعاد إلى المدينة، كما أن طليحة بن خويلد رد عمارة بن شهاب فماد هو الأخر ولكن الصراع على السلطة تزعمه معاوية لصالح بنى أمية، وهكذا اصطدم على قى بداية خلافته بالتيار القبلي.

لم يبدأ على بمهاجمة معاوية، بل أثر أن يصطنع الرفق في معالجة الأصور، فكتب إلى معاوية بدمشق كتاباً يمنيه فيه ويعده ويطلب منه بيعة أهل الشام، وهمذه البيعة في واقع الأمر ليست في يد الشعب أو الرعية، ولكنها كانت في يد معاوية، حيث لا مجال في هذا المقام للشورى، ولا حتى الادعاء بها، تباطأ معاوية عن الإجابة عليه حتى مضت ثلاثة

أشهر، ثم كتب معاوية إليه قائلاً: "من معاوية إلى على.. أما بعد، فإنه: ليس بينى وبين قيس عتاب..غير طعن الكلى وضرب الرقاب"(٢٧).

كان من العسير على على أن يواجه معاوية حيث معه بنى أمية وأهبل الشام، أما على فكان يفتقد الأنصار، فكتب إلى معاوية غيره الدخول فى الطاعة أو الحرب، فحشد معاوية اتباعه مطالبين بالثار لقتل عثمان، والإشارة هنا بها اتهام واضح لبنى هاشم من قبل الأمويين، فعزم على على غزو الشام وجهز الجيش، وبينما كان فى طريقه إلى الشام وصله كتاب غيره برجوع طلحة والزبير عن بيعتهما له وانضمت إليهما عائشة، حيث كانت عائشة أولى من طالبت بدم عثمان، على الرغم من أنها كانت من أكثر خصومه عداء له وتحريضاً ضده، وفى المربد تم الاشتباك بين أتباع على وبين أتباع عائشة وطلحة والزبير، وانتهت الاشتباكات بهزئة أتباع على.

### - الجمل وصفين (٣٦هـ -٣٧هـ)

ما كاد على يصل إلى الربلة حتى علم بهزيمة أتباعه على أيدى العثمانية، أى اللين طالبوا بدم عثمان، وهم الحزب الأموى الذى كان يعضده معاوية وأهل الشام فتابع سيره على ذى قار وجهز الجيش وعقد الألوية، وعندما بلغ ذلك طلحة والزبير قاما بتعبشة حشودهما، وعز على على أن يقاتل المسلمون بعضهم بعضاً، فأقمام ثلاثة أيمام ورسله تتردد على أهل البصرة للدعوة إلى الرجوع والطاعة، ولكنهم لم يستجيبوا وأصروا على الحرب، وكانت عائشة في هودجها المحمول على الجمل، وكانت معركة عيفة انتهت يمصرع طلحة والزبير ورجوع عائشة إلى المدينة، وكانت هذه الموقعة بمثابة مقدمة للصراع الحتمى بين على ومعاوية.

ويكن القول أن موقعة الجمل عام ٣٦هـ كانت أيضاً بداية الجابهة بين الاتجاهات والتيارات المختلفة وأبرزهم الاتجاه الأموى والمتعاطفين معه، فضلاً عن قبائل الشام والتيارات المختلفة وأبرزهم الاتجاه الأموى والمتعاطفين معه، فضلاً عن قبائل المساحهم الأكثر بداوة، ويقية المرتبطين مصيرياً بهذا الاتجاه الذي كان في رأيهم الضمانة لمصالحهم الشخصية والقبلة، كما أسفرت موقعة الجمل عن تحجيم المدينة وإنهاء المدور السياسي للحجاز بعد انتقال على في أعقاب انتصاره إلى الكوفة في العراق واتخاذها مقراً لخلافته القصيرة، مؤثراً الابتعاد عن شحناء الحجاز وتطاحن الاتجاهات السياسية، وكان ذلك سبباً في إنتاج عور جديد للاتجاه المؤيد لعلى على حساب البصرة التي عاشت في ظل الكوفة زمناً طويلاً، وأيضاً سيتج بعد ذلك فكرة الإمامة والتي سيحاول الشيعة - أتباع

على والمؤيدون له - وضعها بدلاً من لفظة الخلاقة، وإن كانت تحمل المضمون نفسه إلا أنها تختلف في المفهوم أو المدلول.

أما عن صفين، فإن بعد سقوط الشام كان يزيد أول عمالها، وعندما توفى احتفظ الأمويون بهذا المنصب الذى انتقل إلى أخيه معاوية بصورة شبه وراثية حيث استخلف أخاه معاوية فاقر ذلك عمر (٢٦٨)، وبدأت الشام تاخذ تدريجياً سماتها الأموية بالكثير من الملاوء والذكاه، وهما من صفات واليها الجديد الذي لم يشأ أن يكون على غرار الآخرين من الولاة، بجرد موظف يخضع مباشرة للخلافة ويُعزل متى شاء الخليفة، ذلك حين لجأ إلى تدعيم وضعه السياسي بإنشاء قوة عسكرية ضاربة، ولقد أعطى هذا النمو المتصاعد في القوة المسكرية حجماً غير اعتبادي لمعاوية وأسرته في الشام، فوظف في سياسته الداخلية للحفاظ على السلطة في البيت الأموى، مترصداً الفرص المواتية لتحقيق .

توافرت لذى معاوية الظروف المناسبة والتحالف القبلي، لمصاهرته لبنى كلب، أقوى القبائل اليمنية في الشام، وفي مثل هذه الظروف، حين كانت تخالج معاوية اللحظة التاريخية باستلام الحكم بعد عثمان كان على يتقبل مع متاعبه إلى الكوفة، عاصمته الجديدة، لينصرف إلى معالجة المعضلة الشامية، فقد غادر الحجاز، وقد انهارت الدولة، ساعياً إلى إعادة بنائها مجدداً في العراق، بينما كانت ثمة دولة قائمة في الشام بكل مقوماتها الإدارية والعسكرية والاقتصادية، ولم يلبث معاوية أن صعد حملته بالمطالبة بمحاكمة المتهمين بقتل الخليفة عثمان الذي هو أحد أركان البيت الأموى.

بهذا التصعيد اتخذ الصراع بُعدا آخر تجاوز ما طرحته الحركة السابقة التى انتهت فى موقعه الجمل، حيث رافقه جو من التعبئة النفسية والعسكرية فى أوساط قبائل الشام التى استدرجها معاوية إلى هذه المعركة، وحاول على أن يتخذ الجانب السلمى، فأرسل إلى معاوية ولكنه رفض محاولة على، والقى الشبهة عليه واتهمه بالتقصير فى قضية مقتل عثمان وحماية المسئول عن قتله، وما زاد الأمر سوءا انضمام عمر بن العاص إلى معاوية، مسوغاً موققه هذا بأحقية معاوية فى السلطة والمطالبة بدم عثمان على الرغم من الخلاف السابق بينه وبين عثمان، وهكذا تغلبت حتمية الحرب بين موقفين غنافين أو اتجاهين متناقضين فى النهج والطرح والأسلوب بين هاشمية وأموية، وأيضاً إرهاصات القومية

حيث وقف أهالى العراق والشام وجهاً لوجه فى صفين، بما كان له الأثر فى إنشاء فكـرة الصراع بين الخلافة وبين القومية وأيضا القطرية فيما بعد.

كانت صفين -المدينة الفراتية القديمة - ساحة الصراع بين الطرقين عام ٣٧ه وبعد معارك في صورة مناوشات بين الطرفين، بدأت الحرب وتقدم المرقف المسكرى لعلى - الجبهة العراقية-، وكادت أن تحسم المركة لمصلحته لولا التطورات التي أسفرت عن الدعوة إلى التفاوض، بعد أن مهد لها برفع المصاحف، وهي المبادرة التي طرحت شمار التحكيم - أي الاحتكام إلى القرآن - وكانت تلك فكرة عمر ابن العاص لإنقاذ الجبهة الشامية - جيش معاوية - من الهزيمة، إلا أن علياً حذر من تلك الخدعة التي مستعطى معاوية فرصة لإعادة ترتيب صفوفة (٣٠).

هذه الخدعة أدت إلى الانقسام في جيش على بين مؤيد ومعارض، دخلت هذه الحيلة على كثير من جيش على، على الرغم من تحذيره، والذين أيدوا فكرة التحكيم النيلة على كثير من جيش على، على الرغم من تحذيره، والذين أيدوا فكرة التحكيم النروا علياً بمفارقته إذا لم يطلب من الأشتر بن مالك النخعى قائد الجيش بوقف الحرب وعلى فكرة التحكيم عملها. وبالفعل أوقف على الحرب، ونجحت خطة أو خدعة عمرو بن العاص في إدخال الانقسام والفرقة في جيش على، ووقع اختيار جبهة الشام على عمرو بن العاص ليكون عملاً لهم في التفاوض، وفي جبهة العراق كان الاختيار قد وقع على أبي موسى الأشعرى الذي فرضته القبائل العربية اليمنية على البصرة والكوفة، وإن على أبي مغط القبائل.

أما الذين عارضوا فكرة التحكيم فقد بلغ عددهم حينذاك اثنى عشر ألفا، وسُموا بالخوارج، وانقسموا بدورهم إلى عشرين فرقة بعد ذلك، وكفروا كل من رضى بالتحكيم، وعلى الرغم من الاعتراض على فكرة التحكيم، فإن الجبهتين المتصارعتين قد واصلا اهتمامها بفكرة التحكيم، وفي اجتماع التحكيم تقابل عمرو ضع أبى موسى الأشعرى، وكان عمرو أكثر دهاءاً وحيلة وخليعة، أقنع الأشعرى بالتخلى عن على، فقام الطرفان بخلع على ومعاوية، وكان نتيجة ذلك مبايعة أهل الشام معاوية بالخلافة ومعهم عمرو بن العاص على الرغم من المهد المكتوب في صحيفة التحكيم بخلع الاثنين، وبذلك انتصر الحزب الأموى (٢٠٠٠ وبدأ معاوية بالاستيلاء على مصر لكثرة خراجها وهزم واليها عمد بن أبى بكر وجنده اكانوا من المسلمين – وعين عمرو بن

العاص عليها مكافئة على نصرته في صفين، واستولى معاوية على المدينة ومكـة وقـضى على الكثير من شيعة علىّ.

بعد ذلك قُتل على ( ٤٠ هـ) وآلت الخلافة إلى الحسن ابنه لوقت قصير شبه انتقالى . بضعة أسابيع \_ والانهيار جبهته وعدم استطاعتها الوقوف أمام معاوية وجبشه واتساع ملطته، اعتزل الحسن المهام السياسية في وثيقة مع معاوية عام ا ٤هـ، والموقف نفسه الذي كان في أحداث مقتل عمر، فإن المؤامرة كانت عبوكة لقتل على على على يد أحد الخوارج الذي كان اليد المنفذة لجهة أخرى أكثر استفادة من الحوارج، حيث جاء انتصار معاوية أحد أقوى عثلى البيت الأموى ليشير إلى حجم هذه الاستفادة.

ويعامة فقد بدأت الدولة الأموية في التأسيس، والتي اعتمدت على العنصر القومي العربي وعلى الأخص القبائلي وهمشت القوميات الأخرى، على الرغم من إسلامها، وما ذهب إليه المبدأ الإسلامي الذي قال عنه الرسول(ﷺ) "لا فحرق لعربي على أعجمي إلا بالتقوى" – أخرجه أحمد في مسنده – والمقصود بالأعجمي القوميات الآخرى غير العربية، وفي المقابل كان التيار المنهزم – أتباع على ً – على علم بعدم استطاعتهم بالوقوف أمام دولة بني أمية، فأخذوا طريقاً آخر وهو نشر فكرة الدولة الثيوقراطية القائمة على فكرة الإمامة أو الإمامة أو المبد الأيديولوجي بين الحلافة والإمامة – لكي تحل عل فكرة الحلافة، تلك الفكرة التي التيار الشيعي المعروف والتي ستتصارع بدورها مع فكرة الحلافة.

#### - كربلاء والحكم الأموى (١١هـ)

أصبحت خطة الشيعة بعد تنازل الحسن بن على عن الخلافة لماوية تنحصر فى طاعة الإمام من بني على في أمل الحزوج لاستعادة السلطة التى آلت إلى معاوية، وظل الحسن على رأس الشيعة حتى توفى، فصارت إلى أخيه أبى عبدالله الحسين بن على، وقد اشتدت فى أيامه معارضة الشيعة حتى أصبحت ثورة فى الكوفة، فلجاء معاوية وولاته إلى قمعها بالعنف، ما أدى إلى انتشار دعوتهم فى شرق الدولة الإسلامية بمنهجية (التقية) أى شبه سرية اتقاء بعلش الدولة الأموية، وكانت الفئات المؤيدة لعلى وأبائك فى حركة منزايدة تحت اسم التشيع الذى استمد قضيته واسمه من مناصرة على وتأييد حقه فى السلطة، وكذلك رفض الحكم الورائى للأمويين.

الطريف في الأمر أن الشيعة يرون في على ونسله احقية في السلطة وهذا يعتمد في أساسه على مبدأ الوراثة واللم، وفي الوقت نقسه يرفضون المبدأ الوراثي للأمويين، وبعامة فقد ذهب الحسين للعراق من أجل قيادة الثورة التي قطعت شوطاً من النضج، جاء في التيجة محصلاً للمرحلة السرية وجهودها المكتفة، وكان الهلف وفض الموافقة على يعة يزيد بن معاوية بولاية العهد والخلافة، وإقرار الحسين باعتباره إماماً للمسلمين، ولكن عمليات العنف تركت بصماتها على حركة التشيع بعد إعدام اثنين من قادتها الكبار، مسلم بن عقيل (موفد الحسين) وهاني بن عروة المرادي (من زعماء الكوفة)، وكان الحسين حيناك على ارباط عليات وبعض خلصائه.

وتوالت الأحداث على الجبهة الأموية كما هو مرسوم لها، ذلك أن الوالى الأموى كان حريصاً على تحدى الحسين والوقوف في طريقه، منتلباً إحدى الفرق الصغيرة ثم أعقبها بفرقة أخرى كبيرة بقيادة عمر بن سعد بن أبي وقاص، ومعها أوامر مشددة بحسم الأمور في كربلاء، حيث عسكر الحسين مع جماعته، تحول الأمر إلى مأساة دموية بين المسلمين ووصفت بالمجززة، قُتل فيها الحسين بطريقة وحشية، وانتهت الشورة الكوفية ولكن تبقى الفكر الشيعى المتخذ من مفهوم الإمامة مبدأ له، ليصارع الجبهة الأخرى المتخذة من مفهوم الحلاقة، وهذا التنازع والصراع هو الذي استمر إلى يومنا هذا.

كانت واقعة كربلاء سينة الأثر على المسلمين فقد أنتجت ضروباً من الشقاق والجدال بينهم كما خلفت شعوراً عدائياً ضد بنى أمية، استغله أحفاد العباس فيما بعد لمسلحتهم الشخصية وتقويض دعائم الدولة الأموية، كذلك أدت هذه الواقعة إلى تطور التشيع، إذ كان قبل مقتل الحسين راياً سياسياً نظرياً، فلما قُتل أصبح عقيدة راسخة في نفوس الشيعة، وظلت الاعتراضات وتحولت في أوقات إلى معارك أخرى بينهم وبين الأموين، ومثالها عندما طالب الشيعة خلع عبد الملك بن مروان فدارت معركة بينهم، وانتهت بهزية الشيعة، ورحلوا إلى الكوفة وظلوا بها إلى أن ثاروا مرة أخرى بزعامة المختار بن أبي عبيد الثقفي.

أعلن المختار برنامجه السياسي بالنيابة عن عمد بن على (ابن الحنفية) اللذي أصبح بعد موت آخويه الحسن والحسين - المبدأ الوراثي هنا واضح رغم نقدهم المبدأ نفسه للأمويين على غرار.... لنا رؤوف رحيم ولكم شديد العقاب - الزعيم الأبرز في السيت العلوي، زاعماً المختار بأنه يجمل وثيقة بالدعوة له في الكوقة، وهذه الوثيقة في الحقيقة

كانت خدعة من المختار، وبعد التغلب على صاحب الشرطة الزبيرى، نجح الانقلاب الشيعى في الكوفة بقيادته وتمت السيطرة على الحكم(٢٠١).

وعندما استقر المختار في الكوفة استولى على يست المال - وهو الهدف الرئيس للصراعات - وصار يجزل العطاء لأصحابه الذين اشتركوا معه في القتال، وكان لابد من تكتيل الجهود لصد الهجوم الأموى، وهو ما كانت تشجع عليه الحركة الزبيرية التي كانت تراقب تطاحن الطرفين الشيعى والأموى، ودارت المركة عند نهر الخازر والتي انتهست بهزيمة عسكرية للأمويين، وبعد وقت قصير اتخذ رؤساء القبائل (الأشراف) بعد التجاء غالبيتهم إلى البصرة دوراً تحريضياً لمصلحة ابن الزبير، وانهزم المختار وجرج من قصر الإمارة وقتل في المعركة التي دارت بينه وبين مصعب بن الزبير.

من أهم الثغرات في حسابات المختار الخاطئة، هي عدم اهتمامه بأن قاصدة الحركة الشيعية وقيادتها في الزعامة العلوية، حيث ترفض هذه القاعدة أية زعامة غير علوية، ولقد شكلت هذه المسألة إحدى الثوابت المتلازمة مع التحرك السياسي والثوري، حتى ما بعد صقوط اللولة الأموية، إذا بقيت الزعامة معقودة من دون جدال للبيت العلوي، ولعل هذه النظرية انبثقت عن المفهوم العام للسلطة عند الشيعة، كما تبلور هذا المفهوم في وقت لاحق جاعلاً من الإمام الظل المؤهل – عند الغلاة منهم (المؤله) (٢٧) – دائماً لاستلام الحكم والجامم في يديه بين دوره الديني وبين مهامه السياسية.

#### -- ثورة الحجاز (٦٣هـ-٦٤هـ)

كان الاعتراض على قضية الحكم الوراثي مصحوباً بالتحدى لمؤسس الدولة الأموية، وفي مستهل عهد يزيد كان الاعتراض نفسه مع نزوع إلى الثورة المسلحة، فمنها خرجت حركة الحسين التي انتهت بمأساة دموية، ومنها أيضاً انبقت حركة ابن الزبير التي انخذت من مكة أرضيتها الأولى والمركزية لتتنشر من هناك، استثمر ابن الزبير النقمة المتعاظمة على الخليفة في العراق، والمدينة نفسها كمان لها الموقف نفسه، حيث كانت مسرحاً لانتفاضة مسلحة، جاءت محصلة لمخزون مكبوت من الثورة فسد محارسات السلطتين المركزية والمحلية، مندرجاً ما بين تقييد الحرية الشخصية الأبناء الصحابة والأنصار وبعض الفتات الأخرى من المهاجرين وقريش، وبين الضغط الاقتصادي الذي بلخ ذروته فيما عرف بمسائة "الصوافي" (٢٠٠٠)، حيث كان الأمويين يسيطرون على أرضي

المدينة واستملاكها بأثمان بخسة، والتي كان بها صوافي - أي نخل كبير- تلك التي اعتبرت من الأسباب المباشرة للانفاضة والصراع.

بدأ تحرك المعارضة في المدينة بحملة انتقادية صريحة ضد الخليفة، واستهدفت الوالى الأموى عثمان بن محمد بن أبي سفيان الذي وصف بأنه قليل التجربة، وانتهى الأسر إلى قرار بالعصيان الذي تجلى في الهجوم على قصر الأمارة ومنزل مروان بن الحكم شيخ الأمويين في الحجاز، مؤدياً ذلك إلى خروج المدينة من دائرة النفوذ الأموى وإعلان سلطة مؤتة فيها ولم يلبث الرد على هذه المبادرة، أن جاء الجيش الأموى لقمع ثورة المدينة، واحكم هذا الجيش الحصار حول المدينة التى قاومت بضراوة متوسلة شتى الطرق المناعية لصد الهجوم الأموى، ولكن لم تصمد سوى أيام قليلة أمام ضغط الحصار الشديد والجيش المضوق.

منقطت الثورة في موقعة الحرة وقضى عليها، ولكن كان هناك فصل أخر منها في مكة بقيادة عبد الله بن الزبير، حيث اتخذ من الكعبة ملجاً للاعتصام بثورته من الملاحقة الأموية، حيث كانت المقاومة عنيفة تعززها مشاركة بعض الحلفاء من خصوم الحكم الأموى كالحوارج، ويعض الهاربين من المدينة، فضلاً عن الزعيم الشيعى مختبار الثقفى، وقرر قائد الجيش الأموى ضرب الكعبة بالمجانيق، لكن موت يزيد وارتباك الأسرة. الأموية، جاءت لصالح ابن يزيد لائم، فخرج وحركته سالماً من هزيمة عسكرية محققة.

لم تحظ - في ذلك الوقت - خلافة معاوية بن يزيد بالإجاع لدى الأسرة الحاكمة التى كانت تضم بعض المنافسين الأقوياء، الطاعين إلى هذا المنصب، لاسيما جناح بنى المعاص الذين كانوا ما يزالون في الشام يُعيد طردهم من المدينة، وفي المقابل كان جناح بنى حرب (السفيانيون) قد أخذ يتقلص بعد موت يزيد وإخفاق معاوية ابنه، ولكن ثمة قوة سياسية فعالة، كانت قادرة على ترجيح الصراع لمصلحة فريق دون آخر، وهي القبائل اليمنية في الشام التي تزعمها بنو كلب -أخوال يزيد - بقيادة حسان بن مالك، ولقد اختفى الخليفة معاوية الثاني في ظروف غامضة بعد فترة وجيزة من الحكم، أفرز ذلك أزمة خطيرة، كان البيت السفياني المتضرر الرئيسي منها، وكما غاب الأخير بدوره عن الواجهة، فاسحاً المجال إلى بيت آخر في الأسرة الأموية، وذلك في إطار النظام الوراثي نفسه، دون أن يطرأ تعديل ما على نهج الدولة العام أو

- موقعة الزاب وحكم العباسيين (١٣٢هـ)

لاشك أن فساد الأحوال في الدولة الأموية شجع العباسين على التطلع للسلطة مع أنه ليس لهم حق كالعلوين أو قوة كالأمويين، إذ وجدوا في الوقت الذي وهن فيه الأمويون، وأنهك فيه العلويون أفسهم بالثورات، أن المناخ أصبح ملائماً لنشر دعوتهم، ورأوا أنه لابد لهم من التذرع بعض الأسانيد ذات الصبغة العرفية العرقية والدينية أيضاً، فأذاعوا بين المسلمين أنهم من سلالة العباس بن عبد المطلب عم النبي (ك)، كما ادعوا أن الخلاقة كأنها تركة تركها النبي تورث، ويطبق عليها احكام الميراث، بل وامتد الأمر إلى ادعاء أحاديث نسبوها كذباً إلى الرسول (ك)، مثل ما ذكره الطبري من "أن رسول الله أعلم العباس عمه أن الخلاقة تؤول إلى ولده"، ومثل: "يخرج رجل من أهل يبتى - بيت الرسول- عند انقطاع من الزمان وظهور من الفتن، يقال له السفاح، فيكون إعطاؤه المال حثياً الاسمال عند انقطاع من الزمان وظهور من الفتن، يقال له السفاح، فيكون إعطاؤه المال حثياً الإسهال

بدأت الدعوة العباسية على يد عمد بن على بن عبد الله بن عباس، وكان ذلك في حياة أبيه على فرجه الدعاة إلى المراق وخرسان، ومن بين الذين توجهوا إلى هذا الإقليم أبو عكرمة السراح الذى اختار لمحمد بن على اثنى عشر رجيلاً عُرفوا بالقباء، واختيار أيضاً سبعين رجلاً من أهل خرسان، للدعوة إلى تولية الخلافة الأفرد البيت النبوى، وكانت الكوفة وبلاد خرسان من أصلح المناطق لنشر الدعوة العباسية، فالكوفة مهد التشيع، أما بلاد خرسان فإنها قاست الاستبداد من الأمويين، حيث عاملتهم معاملة سيئة لا تساوى بينهم وبين العرب على الرغم من إسلامهم، وكان الولاة الأمويون إذا ما القومة للخلاص من أذى ولاة بني أمية "".

انتقلت رئاسة الدعوة بعد وفاة عمد بن على العباسى إلى ابنه إبراهيم الملقب بالإمام، وانضم إليه أبو مسلم الخرساني، وقبض الأمويون على إبراهيم الإمام، وعندما علم يمصيره أوصى إلى أخيه أبى العباس عبد الله بن محمد بن على بن عبد الله بن عباس، والذى سيلقب بعد توليته بالسفاح لكثرة قتلاه، خطب أبو العباس على الريعته عام ١٣٢ هـ (٢٨٨)، مستخدماً الحطاب الديني كعادة سابقيه، وكذلك لاحقيه، فحاول أن يقنع الناس بحق أسرته في الخلافة، متلاعباً بآيات القرآن الكريم فقال لهم: يقول الله (١٤٥) "وَقَرْنٌ فِي بَيُوتِكُنَّ وَلَا بَبَرِّجَنَ بَبُرِّجَ الْجَاهِلِيَّةُ الْأَوْلَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الرُّكَاةَ وَأَطِعْنَ النَّهِ وَرَوْنَ الرُّحَاة وَالْعِمْنَ الصَّلَاة وَآتِينَ الرُّكَاة وَأَطِعْنَ اللهِ وَرَسُولَة إلْمَا يُرِيدُ اللهُ لِيَّة عِنْكُمْ الرِّجْسَ أهل النَّيْتِ وَيْطَهَرِكُمْ تَطْهِيرًا " -

الأحزاب: ٣٣، ويقول "وأنذير عشيرتك المأفريين" - الشعراء: ٢١٤ والحقيقة أن الآية الأولى قد نزلت في نساء النبي (寒) تأمرهم وتحثهم على الصلاح وذكر الله والإيمان وعدم التبرج وطاعة الله ورسوله، ولا علاقة لها من قريب أو بعيد بمسألة خلافة أهل البيت أو السلطة والحكم لأل البيت، والآية الثانية نزلت للنبي (寒) فيها أمر من الله (寒ۇ) لرسوله بدعوة عشيرته للإيمان وإنذارهم في حال المعصية، فلا علاقة لها أيضاً بمسألة السلطة والحلافة لأل البيت.

رأى أبو العباس السفاح بعد أن تمت له البيعة في الكوفة أن يتخلص من مروان بن عمد آخر الخلفاء الأمويين، فوجه إليه عمه عبد الله بن على الذي أوقع به الهزيمة على فهر الزاب – أحد روافد نهر دجلة –، وأخذ يتعقبه إلى أن انتهى الأمر بقتله عام ١٣٨هـ ويذلك بدأ حكم العباسيين الذي ظل أكثر من خسمة قرون ويضعة عقود، ٤٧٤هـ ويقى بينهم بعد ذلك له اسم الخلافة بمصر إلى سنة ٩٢٣هـ ولقد أخذ العباسيون في تعقب الأمويين وقتلهم، ووصل الأمر بإخراج جثث خلفاء بنى أمية من قبورهم وحرقها ونثر رمادها في الربح، وأيضاً تتبع أولاد الخلفاء الأمويين وقتلهم بوحشية وتعليب وتنكيل، ولم يفل والا رضيع أو هارب إلى الأندلس (٢٠٠).

الجدير بالذكر أن في عاولة تفسير أسباب نبش القبور وإخراج جثها عسير على الفهم العقلى والمنطقى، كما أشار إلى ذلك د.فرج فودة في كتابه "الحقيقة الغائبة"، حيث يقول: " قد يبرر قتل الكبار تحت مظلة صراع الحكم، وقتل الصغار تحت مظلة تأمين مستقبل الحكم، وعو الآثار تحت مظلة إزالة بقايا الحكم السابق، لكن إخراج الجشش... وعقابها...وصلبها...وحرقها ...، هذا مالا يستسيغه عقل بشرى"، ويتساهل د.فرج فودة، " في أي نص من كتاب الله وصنة رسوله وجد العباسيون ما يبرر فعلنهم؟، وأين كان الفقهاء والعلماء من ذلك كله؟، أين أبو حنيفة (٨٥هـ -١٦٥هـ) وعمره وقتها قد تجاوز الأربعين؟ ولم الاذوا المحمد؟ ولم الاذعبر على التابيد والتمجيد؟ " في الله التابيد والتمجيد؟ " في الله عليه المحمد؟ ولم الأذوا

كان الغذر والقتل من طبع السفاح كما كان لغيره عمن صبقه، فقد أمن السفاح لأحد كبار الأمويين وطمأنه وأعد له مأدبة واكرمه ثم قتله، وتكررت الحادثة نفسها أكثر ممن مرة، وأشهرها مجموع الأمويين الذين دعاهم أبو العباس السفاح وأعطاهم الأمان ثم قتلهم في اليوم نفسه، وبلغ عددهم أكثر من تسعين، حيث أمر بضرب رؤوسهم بأعملة حديدية حتى يكون الموت بطيئاً (13) ولما توفى أبو العباس خلفه أبو جعفر المذى لُقب بالمنصور، وحين تولى الشام ادعى أن المنصور، وحين تولى المنصور الحلافة علم أن عمه عبد الله بن على والى الشام ادعى أن العباس جعل الحلافة من بعده لمن انتلب لقتل مروان بن محمد، فبعث إليه المنصور بابى مسلم الحرساني مع قواته، ودارت بين الفريقين معارك كثيرة بالقرب من نصبيين انتهت بهزيمة عبد الله بن على وأسره، وأعطى المنصور عمه عبد الله الأمان ثم بالطبع لم يف به فقتله عام ١٤٧هـ وكذلك قتل المنصور أبى مسلم الحرساني للانفواد بالسلطة، بالطريقة نفسها، إعطاء الأمان والوعود بالطمأنية ثم الغلر والقتل (13).

توالت عمليات القتل والصراع على الحكم، كالعادة، وفي عهده - عهد المنصور - هرب عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان إلى بلاد الأندلس، وأسس بها الدولة الأموية الثانية، ولم يتسم عبد الرحمن بأمير المؤمنين، بل مسمى بالأمير فقيط، وهذه أول بلاد اقتطعت من الخلافة الكبرى بالمشرق، ومن جانب آخر، نقسم العلويون على العباسيين حين تم الأمر لهم، ونابلوهم واعتبروهم مغتصيين للخلافة كالأمويين من قبل.

# د- صراع العلويين والعباسيين

المتشيعين لآل البيت يتمثلون في ثلاث فرق، فرقة ترى أن إمام المسلمين معين بالنص من ولد فاطمة بنت محمد (ﷺ) وهولاء إمامية، وفرقة ترى أن إمام المسلمين يكون من بنى فاطمة إلا أنه معين بالوصف لا بالاسم، وهؤلاء إمامية زيدية، يرون الخروج مع كل من دعا إلى نفسه من بنى فاطمة متى كانوا موصوفين بالصفات الواجب أن تكون فى الإمام، وفرقة ترى إمامة أهل البيت من غير تقييد ببنى فاطمة . وهم الذين نصروا بنى العباس (۳۰).

وحينما نقم العلويون على العباسين حين تولوا الخلاقة، التف كثير من العلويين حول محمد بن عبد الله وحيبوا إليه فكرة الحروج على أبي العباس، وكان محمد بن عبد الله يرى أنه احق بالخلافة، وعلى الرغم من اتفاق العباسين - في بادئ الأمر - مع محمد بن عبد الله إلا أنهم قد تقضوا هذا الاتفاق وعملوا على نقل الحكم إليهم، ومن ثم رأى العلويون أن العباسين اخلوا الحلاقة من غير حق، فامتنعوا عن مبايعة أبى العباس، وعندما ولى المنصور، اضطهد أهل بيت محمد بن عبد الله وحبسهم، أدى ذلك إلى خروج

محمد بن عبد الله على المنصور، وسيطر على المدينة وعزل واليها، وكسر أبواب السجون وأطلق المسجونين بها وأكثرهم من العلويين. <sup>(٤١)</sup>

صعد محمد بن عبد الله بعد ذلك إلى المنبر وخطب في الناس، مستخدماً حكسابقيه ولاحقيه من جميع التيارات المختلفة والمتصارعة على السلطة - الخطاب الديني ضد الآخر - المنصور - مؤكداً حقه في الخلافة، تبادل الطرفان المكاتبات قبل أن يشتبكا في الحرب، أوضحت هذه المكاتبات ما كان يدور في نقوس العلويين والعباسيين، كتب المنصور أولاً عمد بن عبد الله يعرض عليه الأمان له ولاسرته، ووعده بان يعطيه مليوناً من الدراهم - بالطبع من بيت مال المسلمين - في سبيل تنازله عن مطالبته بالخلافة، فكتب إليه عمد رافضاً - لأنه يريد الخلافة وبيت المال كله - ومستعرضاً نسبه وحقه في السلطة، فرد عليه المنصور قائلاً: ولكنكم بنوا ابنته - المقصود فاطمة بنت عمد (ﷺ) - وإنها لقرابة قرية، ولكنها لا تجوز الميراث و لا ترث الولاية ولا تجوز لها الإمامة ، وأشار في نهاية خطابه إلى احقية العباس وولده بالخلافة (منه)، ويلاحظ هنا، أن السلطة تعامل وكانها تركة، والوسيلة للوصول إليها ليس بالعمل التنموى أو الكفاءة، ولكنها بالتباهي والتفاخر تركة، والوسيلة للوصول إليها ليس بالعمل التنموى أو الكفاءة، ولكنها بالتباهي والتفاخر بالنسب، وأيضاً الخطاب الديني، وهذا النمط ظل إلى الآن ولكنه تصارع مع نمط أفكار القومية في العصر الحديث.

أصبح لا مفر من الحرب، فأعد المنصور جيشاً لإخضاع محمد بن عبد الله الذى تأهب لهذه الحرب وحفر خندقاً حول المدينة، ودارت بين الفريقين معركة، قُتل فيها محمد بن عبد الله، وتم القبض على أتباعه وصليهم العباسيون، وحاول أن يتقم إيراهيم بن عبد الله أخو محمد، فخرج إلى البصرة وانضم إليه كثير من الزيدية والمعتزلة، واستولى على البصرة ثم زحف بجيشه وتوجه إلى الكوفة، ودارت المعركة مع جيش المنصور، وانتهست بهزيمة إبراهيم وقتل، وأصبح يُعرف بقتيل باخرى نسبة إلى مكان المعركة عام ١٤٥هـ كما قُتل الكثير من أفراد أل البيت العلوى.

استمر النزاع بين العباسيين والعلويين طوال العصر العباسي الأول حتى أصبح معظم التاريخ يحتوى على وقائع ذلك النزاع، وعلى الرغم عا أصاب العلويين على يد العباسيين، فإنهم لم يعدلوا عن اعتقادهم الراسخ بالحقيتهم بالخلافة، وكان أكثر العلويين خطراً على العباسيين هو إدريس بن عبد الله الذي فر إلى مصر، ومنها توجه إلى بلاد المغرب الأقصى، حيث اتخذ بلدة وليلة بإقليم طنجة مقراً للعوته عام

۱۷۲ مـ فالتف حوله البرير، وآقام هناك خلافه علوية، وتخلص منه الرشيد عن طريق دس السم له فمات عام ۱۸۵۵ مـ وإليه تُنسب دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى، إلا أن الحلاف قد دب بينهم في عهد الرشيد وما بعده، إذ وشى البعض منهم بموس الكاظم وحُبس وقُتل (۱۲).

كما أدت سياسة المعتصم إزاء العلويين إلى نزاعات أكثر بينها، حيث عمل المعتصم على التخلص من محمد بن القاسم العلوى الذى ظل يجارب جنود المعتصم، وقبض عليه ثم اختفى ولم يعرف له خبر، وتكاثرت حوله الأقاويل، ولا شك أن العلويين لاقوا فى سبيل الوصول إلى الحكم الكثير من الصراعات، وظلوا فى تلك الصراعات زمناً طويلاً حتى وصلوا أول الأمر فى إقامة خلافة علوية فى بلاد المغرب الاقصى، كما انتهزوا فرصة ونشطوا فى بث الدعوة، واستطاعوا بالتجائهم إلى الولايات المعيدة عن مركز الحلافة أن يقيموا خلافة المعيدة عن مركز

رأى العلويون في النصف الثاني من القرن الثالث أن ينظموا صفوفهم ويمهدوا لقلب الدولة العبامية بالدعوة، ساروا في لقلب الدولة العبامية بالدعوة لها فسنوا لذلك نظاماً خاصاً عرف بالدعوة، ساروا في ذلك على أثر الدعوة العبامية، إلا أنهم صبغوها بالصبغة الدينية كمقدمات واسس، وبعثوا دعاتهم إلى جميع الأقاليم الإسلامية غرباً وشرقاً، وعندما تهيأ لهم الأمر أهبوا نار الثورة والاضطراب بشكل كبير على يد القرامطة، فشتتوا جوانب الدولة، وحالوا بينها وبين العمل الذي يمكنها من القضاء عليهم، فقام على أثرهم الفاطميون بأفريقيا، واستولوا عليها وعلى الجزائر والمغرب الأقصى، ثم مدوا سلطانهم على مصر وصوريا والجمزاز واليمن وشواطئ الفرات.

وعند ما رأى العباسيون فى أنفسهم العجز عن دفع الدعوة العلوية والقضاء عليها، اشتغلوا بما لا يفيد من الطعن فى نسب العلويين المصريين، وأخذت الردود المتبادلة فى التشكك فى النسب، ولما استولى بنى بويه الذين استولوا على بغداد فى مندصف القرن الرابع وكانوا شيعة، فأباحوا للشيعة الظهور فى بغداد بما يرونه من العادات التى كانوا يفعلونها يوم عاشوراء من الحزن واللطم فى نمى الحسين، وغير ذلك من العادات وصار الناس يتقربون إلى السلطان بالتشيع.

وفى أوائل القرن السادس ظهرت فئـة الباطنيـة بفــارس والــشام، فــارهقوا النــاس وأفسدوا الدول وتمكنوا من اغتيال بعض خلفاه بنى العباس، واستمر هذا النزاع السياسي يمصر والأقطار الأخرى حتى سقطت الدولة الفاطمية على يد صلاح الدين يوسف بـن ايوب، فالصراع بين العلويين والعباسيين استمر من أول خليفـة إلى آخـر خليفـة، وكـان ذلك سبباً فى إضعاف الدولة وهوية المجتمع ككـل، حيث أصبح النـاس شيعة وسـنة وباطنية وقرامطة، وأكبر التيارات المتصارعة هى السنة والشيعة(١٨٨).

في متتصف القرن الرابع المجرى ضعفت الدولة العباسية، وانحصر نفوذها المادى والمعنوى في العراق، وفي بقية الأقطار كان لها الاسم أما من حيث المسبى فلم يكن لها والمعنوى في العراق، وفي بقية الأقطار كان لها الاسم أما من حيث المسبى فلم يكن لها نفوذ، وأصبح كيانها السياسي عبارة عن دويلات، فتحكم الوزراء في مقاليد الحكم، وانتشر الفتل بين الخلفاء والأمراء، ووصل مدة الحكم في بعض الأحيان إلى عدة أيام، وأصبح العنصر العربي في حالة استلاب، كان الخليفة موظفاً ليس له تصرف ولا نفوذ، يؤمر فيأتمر ويفعل ما يراد منه لا ما يريد، وليس له على أنفس المالكين شئ من السلطان الديني لمباينتهم له في العقيدة، فقد كانوا شيعة غلاة يدينون بفضل على وآل بيته على من عداهم، وإنما رضوا بيقاء الخليفة العباسي ليكون أمره عليهم هيناً يبقونه حتى رأوا في بقائه خيراً لهم، ويعزلونه أو يقتلونه متى رأوا في ذلك مصلحتهم، وكانت الدولة البويهية التي أسسها يني بويه هي التي لها النفوذ القوى في ذلك الوقت.

جاء بعد ذلك دور آخر من عمام ٤٤٧هـ إلى نهاية القرن السادس الهجرى انتقل السلطان الفعلى فيه إلى العنصر التركى، والذي يمثله ملطان من آل سلجوق يقيم ببلاد الجبل لا في بغداد، وكان بنو العباس مع هذه الدولة أحسن حالاً منهم مع بني بويه، فإن هؤلاء كانوا يمترمون الحلفاء تديناً وكانوا ييدون لهم من مظاهر الإجلال ما يقضى به منصبهم الدينى، وعندما صقطت دولة السلاجقة عام ٤٦٥هـ على يد خوارزم شاه ونفوذهم قد اضمحل نتيجة الصراعات والحروب بينهم، استرد العباسيون شيئاً من نفوذهم الفعلى في بغداد والعراق، ومكتوا بعد سقوط الدولة السلجوقية ستة وستين عاماً لم يكونوا فيها تحت سلطان أحد، بل كانوا مستقلين بكلك العراق إلى أن قام المغول والتسار بحركتهم التي ابتدات بأقصى تركستان، وعصف ريحهم على البلاد الإسلامية فأخذ أنفاس الدولة العباسية وأزالها من بغداد على يد هولاكو حفيد جنكيز خان عام ٢٥٦هـ (٢٤).

ومن أشهر الدويلات التي كانت في الفترة العباسية الثانية وكانت سبباً في ضعفها وانهيارها وتشتها، الدولة الإخشيدية التي أسسها عمد الأخشيد بن طغج عام ٣٢٣هـ وسقطت عام ٣٥٨هـ في يد الفاطميين، والدولة الحمدانية التي تأسست في تونس شم مصر، سقطت ٤٧١هـ ودولة السلاجقة التي كانت في فرسان وإيران والعراق، سقطت ٤٩١هـ وآل والعراق، سقطت ٤٩١هـ وآل وزنكي من أشهر أمرائهم نور الدين زنكي أمير حلب، وانهارت ٥٧٧هـ والدولة الأيوية، كان صلاح الدين الأيويي أول من فكر في جمع البلدان العربية لحاربة الصليين بدلاً من تشتهم وسقطت الدولة الأيويية في يد الماليك في متصف القرن السابع الهجري، ودولة المماليك، التي ضعفت في أواخر القرن الثامن الهجري على يد العثمانين في موقعة مرج دابق عام ٩٣٢هـ ومعركة الريدانية.

# هـ- تنازع القطرية والقومية مع الخلافة العثمانية:

شهد القرن الثامن الهجرى تضخماً لنفوذ قوة جديدة في الشرق الأدنى، هي قوة الأتراك العثمانين الذين كانوا يعيشون في إقليم خرسان، ثم اضطووا تحت ضغط المغول المترك غرباً حتى استقروا في آسيا الصغرى، وقد أتاح انهيار سلطنة سلاجقة الروم بقونية في بداية القرن الثامن الهجرى فرصة كبيرة للعثمانيين، فأخذوا يتوسعون على حساب الإمارات والقبائل التركية الكثيرة بأسيا الصغرى في ذلك الوقت، وعلى حساب الممتلكات والأراضى البيزنطية، وهكذا أخذت الدولة العثمانية الناشئة في التوسع، وعلى المتاكات والأراضى البيزنطية، وهكذا أخذت الدولة العثمانية الناشئة في التوسع، وعلى يد تيمور لنك في موقعة أنقرة عام ٥٠٨ه، ووقع السلطان العثماني بايزيد الأول أسيراً ومات في الأسر، إلا أنها نهضت على يد السلطان عمد الأول العثماني، وأخذت في التوسع حتى سقطت القسطنطينية في قبضة السلطان محمد الأول العثماني، وأخذت في التوسع حتى سقطت القسطنطينية في قبضة السلطان عمد الفاتح في منتصف القرن التاسع الهجرى، حيث انتهت الدولة البيزنطية وحل سلاطين آل عثمان عمل قياصرة الرومان في مدينة الإمبراطور قسطنطين (١٠٠٠).

وفى البداية كان الماليك ينظرون إلى كمل نصر مجقفه العثمانيون على أنه نصر للإسلام وللمسلمين، ولكن العلاقات بينهما ساءت وكان الصدام أمراً حتمياً، بين أكبر قو تين تتزعمان العالم الإسلامي في الشرق الأدنى، واتخلتا الحرب والقتال أداة لسيامتهما، فحاولت كل منهما أن تتصر على منافستها و تستأثر بالسلطة ويزعامة المسلمين، وفي عصر السلطان سليم الأول العثماني والسلطان قنصوة الفوري أخل الصراع يتخذ شكلاً حاداً وخطيراً، وقد بدأ السلطان سليم الأول العثماني يحاوبة إسماعيل الصفوى شاه إيران لتصفية ما بين الدولتين العثمانية والصفوية من خلافات ومشاكل مذهبية وسياسية، انتهت بانتصار العثمانيين، ثم دارت معركة مرح دابق بين

السلطان سليم والسلطان طومان باي على باب زويلة عام ٩٢٣هـ أى بداية القرن السادس عشر الميلادى<sup>(١٥)</sup>، وتوسع بذلك نفوذ الدولة العثمانية حتى صار إلى جميع الإقطار الإسلامية.

كانت الخلافة العثمانية تقوم على أساس ترك الأمور في الولايات أو الأقطار على ما هي عليه، دون تدخل جوهرى من جانب الحكومة في حياة الناس على أن يكون ذلك في إطار التبعية للخلافة العثمانية، أدت هذه السياسة لل تجميد الأوضاع في الأقطار التابعة للدولة العثمانية في أول الأمر، وعندما أصيبت بالضعف والفساد، وانتقال ذلك لل ختلف الولايات، سارت هذه الولايات نحو التدهور في غتلف مظاهر الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبدأت الملامع الأولى لظهور إرهاصات القوميات المختلفة، وعلى وجه الحصوص خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي.

تلك القوميات تصارعت مع الخلافة المثمانية حتى نهايتها، نهاية الخلافة العثمانية في بدايات القرن العشرين الميلادي، ومثال ذلك: ثورات الشعوب الرعايا في أوروبا كقوميات منذ عام ١٩٠٤م، كان الصرب قد أعلنوا الثورة على اللولة بقيادة كاراجورج، ولقد استطاعوا في الحملة الأخيرة أن يقدموا إلى الروس مساعدة فعالة، فأثابهم القيصر على ذلك بأن اشترط منحهم شبه استقلال داخلي، وحق التقاضي أمام محاكمهم الحاورة اليونانية التي أذكتها القومية والحماسة للهلينية، في على كن اليونانيون مغبونين في الثورة اليونانية التي أذكتها القومية والحماسة للهلينية، أنه فلم يكن اليونانيون مغبونين في النظام العثماني، لكن انتشار الفكر القومي بينهم أدى إلى الثورة، واستنجد السلطان بقوى عمد علي من مصر، فسحق الثورة، كن التدخل الأجنبي حطم الأسطول المصري، واعلنت روسيا الحرب ودخلت أدرنة ١٨٥٨م، وفرضت على السلطان قبول استقلال اليونان الذي تقرر في مؤتمر لندن ١٨٥٢م، وفرضت على السلطان قبول استقلال اليونان الذي تقرر في مؤتمر لندن ١٨٥٢م،

أما بالنسبة للأقطار العربية، فقد أدى ضعف الحكومة العثمانية إلى ظهرور أسرات حاكمة في كتلف الأقطار العربية في الدول العثمانية، واخذت كل أسرة حاكمة في كل ولاية تدعم نفسها بأن تخلق لما كياناً واضحاً، قد يعتمد على حدود جغرافية واضحة، مثلما هو الحال بالنسبة للمماليك في مصر، وعاليك العراق وأثمة أليمن، أو يركز نفسه حول مدينة أو في إقليم ذات مكانة اقتصادية وسياسية مثل آل العظم في دمشق، والأشراف في مكة، وآل الصباح في الكويت، وآل ثاني في قطر، وآل خليفة في البحرين

والعبدلي في لحج، والفونج في السودان، والأسرة القرمنلية في طرابلس الغرب، فكانت هذه التشكيلات بمثابة التكتلات السياسية القطرية التي تنازعت مع الخلافة العثمانية، وأيضاً بمثابة البدايات الأولى لتكوين الدول والأقطار العربية الحالية.

عندما بدأت الملامح الرئيسة للقطرية كرحدة سياسية شرعت الحكومة العثمانية في العمل للقضاء على الأسرات الحاكمة في غتلف الأقطار العربية، والقضاء على الحركات المناهضة للعثمانيين، وعلى وجه الخصوص الحركة الوهابية المتحالفة مع آل سعود، والتي تنكر على السلطان العثماني حقه في أن يحكم ويكون الخليفة، فضلاً عن أن استيلاء آل سعود على الحجاز سلب من السلطان العثماني أقوى مظهر من مظاهر الخلافة، ألا وهو حماية الأراضي المقدسة الإسلامية في مكة والمدينة.

لقد مر ذلك الصراع بثلاث مراحل رئيسة، بدأت الأولى بتحالف محمد بن عبد الوهاب صاحب الدعوة الوهابية مع أمير الدرعية آنذاك عمد بن معود، فشملت معظم الحاء نجد، ثم امتولت على الأحساء، ويلغت أقصى اتساعها في عهد معود بن عبد المزيز، اضطربت اللولة العثمانية وحاولت قمع الحركة، استعان السلطان العثماني يحمد على الذي تمكن بعد ثلاث حلات (١٨١١-١٨١٨م) قاد أحدها بنسه، أن يدمر الدرعية، ويرسل أميرها إلى الأستانة أسيراً، أما المرحلة الثانية فقد امتدت حتى عام ١٨١٥م، عادت خلالها الإمارة إلى الظهور في الرياض وأقسام من نجد والأحساء، ثم استطاع عمد آل الرشيد أمير حائل بمساعدة المثنانين أن يحتل الرياض، والمرحلة الثالثة بدأت باسترداد عبد العزيز آل معود الرياض عام ١٩٠٢م بمساعدة الشيخ مبارك حاكم الكويت مع المسائدة البريطانية (١٩٠٤م).

لقد عمل العثمانيون بمساعدة الألمان على مساندة آل الرشيد فى حائل (زعماء شمر) أملاً فى إقصاء آل معود وحلفائهم آل الصباح المتمدين على المساعدة الإنجليزية، ثمكن آل الرشيد فى أواخر القرن التاسع عشر من السيطرة على شمال الجزيرة العربية، وسارع الإنجليز بتكوين حلف مع عبد العزيز آل سعود ومن ورائه مبارك شيخ الكويت، وفى هذا الصراع لقى هذا الحلف عدة هزائم قبل أن يستطيع عبد العزيز دخول الرياض، وقتل عامل آل الرشيد فيها ١٩٠٢م، ثم توطد أمره بعد انتصاره على أمير آل الرشيد نفسه، ابن متعب ومصرعه ١٩٠٦م، فعقد آل شمر صلحاً مع آل سعود اعترفوا فيه بدولتهم فى نجد، وصارت دولة آل سعود واقعاً سياسياً فى شبه الجزيرة.

وبالنسبة إلى مصر، ففى عام ١٨٣٧م توالت انتصارات عمد على والجيش المصرى على الجيش المشرى على الجيش المشمانى، خاصة فى موقعة قونية التى جعلت الطريق إلى الأستانة مفتوحاً أمام الجيش المصرى، ونتيجة لتدخلات الدول الكبرى الأوروبية ضد الحركة القطرية المصرية توقف الزحف المصرى، وكانت التدخلات الدبلوماسية المفلفة بالتهديدات العسكرية سبباً فى توقف ذلك الزحف، واضطر السلطان العثمانى إلى منح محمد على حكم اطنة والشام، وقد عقد السلطان معاهدة سرية دفاعية هجومية مع روسيا عام ١٨٣٣م بين السلطان العثمانى تدخل فرنسى أو إنجليزى ضد مصر، وحدثت معركة نزيب ١٨٣٩م بين السلطان العثمانى وعمد على، انتهت بهزية السلطان العثمانى، فأسرعت بريطانيا إلى تكوين تكتبل أوروبى لإرغام مصر على الانسحاب من الشام ومن شبه الجزيرة العربية، وفرضت عليها تسوية (١٨٥٠ المرعة)، وأصبح للقطر المصرى حكماً ذاتياً في إطار التبعية الاسمية للدولة العثمانية.

تلك من أهم النماذج التى تشير إلى صراع القطرية مع الخلافة، وهناك نموذج آخر يشير إلى صراع مع الخلافة وهو نموذج القومية العربية، فعلى الرغم من نجاحه عسكرياً بالتعاون مع الإنجليز في الانفصال عن الخلافة، إلا أنه فشل بعد ذلك وتحول إلى القطرية، الشكل السياسي للدول العربية المعاصرة، في مطلع القرن العشرين لم تكن جماهير العرب عامة منحازة ضد الدولة العثمانية، ولكن العناصر التركية المسيطرة على الحكم أثاروا نقمة العرب بسياستهم القمعية من إرهاب ونفى وإعدام للمتنورين المثقفين، زاد في قسوة هذه الأعمال ما وافقها من تدابير تعسفية كمصادرة المحاصيل وفروض السخرة وتفشى الأمراض والجاعات في كثير من البقاع.

اتصل عبد الله بن الشريف حسين بالإنجليز اثناء ذلك وعرض عليه الإنجليز التعاون ضد الآتراك، وذلك بعد يأسهم من عقلية عزيز علي المصرى القادرة على فهم أهدافهم الاستعمارية، حيث وجدوا في الشريف حسين وهو من سلالة آل البيت ما يحقى تلك الأهداف، فحثوه على ثورة تحت شعار القومية العربية ضد دعوة الجهاد الديني التي أطلقها الخليفة العثماني، لأن دعوة الكفاح العربي أو القومية العربية يمكنها أن تبدد دعوة الحيفاد الديني.

لم يكن الشريف حسين على المستوى الفكرى العقلى لذلك العصر، بالقارنة بعقلية عزيز على المصرى، فلم يكن لديه نحطط واضح، فوجد نفسه ملتقى آمال الأتراك الذين يعملون على جنبه إلى جانبهم، وعط آمال الإنجليز الذين يحثونه على الشورة، ومحط آمال الزعماء العرب الذين يحثونه على الضفط على الأتراك من أجل الحصول على حياة أفضل، وزادت الاتصالات بين الشريف حسين وكتشر المعتمد البريطاني في مصر، وكان نتيجة ذلك أن يأخذ الشريف حسين بمبادرة الثورة، وعلى الأخص أن التفاهم بين الأفكار العربية والأتراك أصبح عسيراً، واستقلال هذه الأقطار عن الخلافة العثمانية هو السبيل الوحيد في رأى الزعماء العرب، ودارت المراسلات المعروفة باسم مراسلات حسين مكماهون، بين الشريف حسين وهنرى مكماهون المندوب السامي البريطاني في القاهرة.

طالب الشريف حسين عام ١٩١٥م بانفصال العرب واستقلالهم عن الخلافة التركية أو العثمانية، واعتراف بريطانيا به من مرسين إلى الخليج العربي، ومن الحدود الفارسية إلى المبحر الأحمر، وذلك في رسالته للمؤرخة في ١٤ يوليو ١٩١٥م، ورد مكماهون على هذه المطالب بإخراج مرسين والإسكندونة والأجزاء الواقعة غوبي دمشق وحماة وحمص وحلب من سلطته، وطالب مكماهون بإدارة بريطانية لولايتي بغداد والبصرة، واحترام الشريف حسين المعاهدات المعقودة بين بريطانيا والإمارات العربية (١٩٥٠).

وفى الوقت الذى كان فيه الإنجليز يتفاوضون مع الشريف حسين، كانوا يتفاوضون مع حلقاتهم حول اقسام الولايات العثمانية، وضعوا عدة اتفاقات لـذلك، من أشهرها اتفاقية سايكس ـ بيكو، وظلت تلك الاتفاقية سرية حتى بعد إعلان الشريف حسين ثورته عام ١٩١٦م وكانت من أهم بنود هذه الاتفاقية تـأثيراً هـو بند تدويل فلسطين، فعندما استولوا على بيت المقدس أسندوا بعض المناصب العليا المباشرة إلى الصهيونيين كخطوة لتنفيذ وعد بلفور الذى صدر ١٩١٧م.

فى العاشر من يونيو عام ١٩١٦م أطلق الشريف حسين الشرارة الأولى من قسره نح ثابة وثكنة عثمانية فى مكة معلناً بدء الثورة العربية، وانفصلت من الحلافة العثمانية مكة وجدة والطائف وينبع، ومع أن حامية الملينة صمدت إلا أنها سقطت فى النهاية، دخل قسم من جيش الثورة إلى العقبة، وكان الجيش بقيادة الأمير فيصل، حيث نقل فيصل مركزه إلى العقبة بعد سقوطها فى هجوم مفاجئ فى يوليو عام ١٩١٧م، وتحركت قوات الثورة حتى دخلت دمشق فى أول أكتوبر عام ١٩١٨م، ولحقت بها فرقة إنجليزية من رماة البنغال، كما لحب ضابط المخابرات البريطاني توماس لورنس (١٨٨٨م-١٩٣٥م)

والذي سُمى فيما بعد بلورنس العرب، دوره في كل ذلك حيث كان همزة الوصل بين الإنجليز والشريف فيصل وإمداد الثورة بالسلاح والمال والتنظيم.

حين وصلت القوى العربية إلى العقبة، كان الإنجليز بالاتفاق مع إيطاليا قد قضوا على الحركة السنوسية، ثم على سلطنة دارفور، واستطاعوا أن يعاودوا المسير إلى بغداد فدخلوها في مارس ١٩١٧م، وعبروا سيناء وقصدوا فلسطين في يناير ١٩١٧م، وبهيذا الشكل صار جيش الثورة العربية هو الجناح الأيمن للقوات البريطانية التي تواجه الجيش العثماني في الشام، وبعد أن شاركت القوات العربية بقيادة فيصل بن الحسين قوات الإنجليز في الحملة على الشام، عمل الإنجليز على إبعاد هذه القوات العربية عن الساحل وحصر عملياتها الحربية على الداخل، وكانت المعركة الأخيرة مع القوات العثمانية في مرح دابق في شمال سوريا في أكتوبر ١٩١٨م (١٩٥٠).

حاول الشريف حسين أن يأخذ أنفسه لقب"ملك العرب" ولكن الإنجليز قد اكتفوا بتلقيه بملك الحجاز، وعلى الرغم من انضمام الكثير من ضباط العرب ومن المتطوعين ومن قبائل البدو إليه، إلا أن عدداً من الدوائر الإسلامية في مصر والمغرب العربي وحتى بلاد الشام قد امتعض من تلك الثورة، ذلك لأن الجهات المتحاربة هي في واقع الأمر مسلمة، وكل جهة قد اتخذت من غير المسلمين حاليفاً لقتال الآخر، كما فتحت على المسلمين جبهة استعمارية.

# ٣- البعد الأيديولوجي للصراع

من البدهي أن يرافق الصراع على السلطة مبررات أيديولوجية لكسب تأييد الأتباع، ولا ينفصل الصراع عن مبرراته حيث يتحدان ليكونا مسيرة واحدة لحدف واحد ألا وهو السلطة، تبلورت تلك المبررات في عدة مسارات منها: العرق والنسب، ومدلول ذلك أن الإمامة - بمفهومها السيامي والديني - هي حق لمن يرجع نسبه إلى بيت الرسول (ﷺ) - آل البيت -، وبالتالي تصبح السلطة وراثية عرقية، وهو مسار الشيعة بعاصة، ومنها التشدق بالمواقف التي سجلها بعض القبائل بصدد الوقوف بجانب الرسول (ﷺ) في بداية الدعوة كما حدث من الأنصار في اجتماع السقيفة، ومنها: المسار القبلي الذي يدور حول حق قريش في الحلافة، كما حدث في النزاع القبلي لدخول قريش في الحلافة، كما حدث في النزاع القبلي لدخول قريش في الحلافة عنما علم كبار الصحابة من أمر اجتماع الأنصار بالسقيفة، ومنها: إصباغ فكرة الحلافة أو

الإمامة بالصبغة الدينية وجعلها نظاماً أقره الدين نفسه وكأنها جزء من بنيته، وهمو مسار كل من التيار السنى والشيعى على حد سواء مع الاختلاف فى المفهوم والمدلول.

ومن أخطر المبررات التى اتخذتها جميع المسارات للوصول إلى السلطة، اتهام الآخر بالعصيان الدينى تارة والتفكير تارة أخرى، وأيضاً التلاعب بالآيات القرآنية وتأويلها لصالح التيار ضد الآخر، واستنباط معان ومقاهيم ومضاهين ما أنزل الله بها من سلطان، ووضع أحاديث لم يقل بها الرسول (ﷺ)، وإتيان بألفاظ حدثت كوصف لوقائع أيام الرسول (ﷺ) تدل بالقطع على الحير، وسحبها على وقائع دموية بين المسلمين للاستيلاء على السلطة مثل لفظة "الفتح" و"الغزو في سبيل الله" و"الجهاد".

قد احتاج كل مسار لمبروات المديولوجية تدعمه في صراعه مع المسار الآخر، ويمكن أن تتساءل في هذا المقام، هل الصراعات الدعوية التي قامت بين الأصويين والعباسيين والعلويين والدويلات في زمن المماليك والعثمانيين والأقطار العربية والقومية العربية، كانت في صيل الله ونشر الإسلام؟ أم في صيل بيت المال والسلطة، إن كانت تلك الصراعات بين المسلمين والآديان الآخرى، وضعية كانت أم غيرها في شكل حرب مشروعة لدفع الضرر عن المسلمين، فهي بالبديهة في صبيل الله، أمها بين المسلمين والمسلمين وكل مسار يشير صراحة بأحقيته في السلطة، ويتهم الآخر كما حدث في الاتهام بالتقصير في الأخذ بدم عثمان، وكما حدث في كريلاء، والتلاعب بالآيات القرآنية كما هو الحال في خطبة أبي العباس " إثما يُريدُ الله ليتجب عنكمُ الرَّجْسَ أهْلَ النِّبْتِ وَيْهُ الله ليت على آنها الأمويين، وكذلك "وأهل البيت" هم أصحاب الدعوة العباسية والتطهير إنما المراد به قتال الأمويين، وكذلك كما حدث في مفهوم الجهاد ضد الأتراك والجميع من المسلمين، فلا يمكن أن يُسمى ذلك في صبيل الله بل في واقع أمره في صبيل السلطة وبيت المال.

عندما كان كل مسار يتغلب على الآخر في صراعه على السلطة ويدخل قرية أو مدينة كانت واقعة تحت حكم المسار السابق، يذهب المتصر في وصف غلبته بأنها فضع، كيف يمكن أن يُسمى الصراع بين المسلمين فتحاً؟، أي فتح هذا؟ فالقوات التي دخلت المدينة أو القرية من المسلمين، والولل عليها تابع للخليفة المسلم، فأى فتح هذا؟ إن الفتح يأتى في دخول المسلمين أرض غير إسلامية بهدف ضمها للدولة الإسلامية، وليس قتال بين المسلمين، عندما فتح للله تعالى لنبيه (ﷺ) مكة كانت بها ديانة تحارب الإسلام، فكيف

يكن سحب مفهوم فتح مكة على صراع دموى بين المسلمين بهدف الاستيلاء على السلطة والمال؟ .

وقف كل مسار أمام الآخر لحاربته، يبث في عقول ونفوس أتباعه أنه احق بالسلطة، إما بالعرق والنسب أو بالقبلية، مشيراً إلى واجب طاعة أتباعه له قاتلاً: قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا اللَّذِينَ آمَنُواْ الطِيمُواْ اللَّهَ وَأَطِيمُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الآمْرِ مِنكُم ﴾ النساء: ٥٩، قاتل كل مسلم المسلم الآخر ظناً منه أن في ذلك طاعة الله ورسوله عن طريق طاعة ولى الأمر، كيف يمكن أن يكون في قتال المسلمين بعضهم لبعض طاعة الله? فهل يريد الله (قال) اقتتال المسلمين؟، تكمن المعضلة في أن فكرة طاعة ولى الأمر أخذت على وجه الإطلاق وليس على الوجه النسبي المشروط، واستغلت عبر التاريخ السياسي للإسلام كأداة لطاعة الآتباع للوصول للمال والسلطة.

لقد أفرز هذا الصراع نظريتين متدازعين بين مذهبين كبيرين، النظرية الأولى: الخلافة، والتي يتبناها المذهب السنى، والنظرية الثانية: الإمامة، تلك التي يتبناها المذهب الشيعي، هذا بخلاف نظريات أخرى متنازعة أفرزها الصراع التاريخي على السلطة وهي القومية العربية وأيضاً القطرية التي أصبحت الآن الأمر الواقع كتكوين سياسس حديث للدول العربية الحالية، أثر ذلك في العقل الجمعي للهوية العربية، حيث يرى البعض في نظرية الخلافة اللاذ الأمثل للواقع العربي الماصر، والآخر يراه في الإمامة الشيعية، وتيار يراه في مفهوم الدولة القطرية، تتوحد الخلافة والإمامة على الرغم من تصارعهما في الصبغة الدينية، وتتوحد القومية والقطرية على الرغم من صراعهما معا في الصبغة الاجتماعية المبلورة في المبادئ والحقوق والشعارات، كل تيار يؤثر في العقبل الجمعي للهوية بصبغته عا أدى إلى تشتت الهوية.

#### أ- نظرية الخلافة

سبقت الإشارة إلى أن الإسلام لم يفرض لقباً عدداً معيناً، ولم ينه عن الألقاب الآخرى للحاكم، ولم ينه عن الألقاب الآخرى للحاكم، ولم يقرر نظاماً سياسياً عدداً، ولكنه قرر قواعد كلية تنطبق على بجالات عديدة منها الحكم، تلك القواعد تكمن في مضمون الحكم من تحقيق للعدالة والحير للمجتمع، فيجوز إطلاق العديد من الألقاب كالرئيس أو القائد أو الأمر أو الخلافة أو الملك، فكلها تعبر عن وجود حاكم للمجتمع، والأهم من ذلك هو مضمون الحكم وليس لقب الحاكم، فالقواعد الأساسية للحكم إنما تهتم بالشروط التي ينبغى أن يكون

عليها الحاكم المسلم بوجه عام والتزاماته وصلاحه للمجتمع، ومـدى ابتاعــه لأوامــر الله وتجنبه لمعاصيه والتي تتضمن تحقيقه لمبدأ العدالة في المجتمع.

لقد ظهرت نظرية الخلافة من خلال الوقائع التاريخية بعد موت الرسول الله ولم تكن جزءاً من الدين أو من بنيته الأسامية، لم يقر القرآن الكريم ولم تقر السنة النبوية الشريفة بذلك وأيضاً لم ينه عنها، لذا فإنها من إعمال العقل والظروف التاريخية والملابسات المتغيرة الحيطة بالمجتمع، والقواعد الكلية المتضمنة في تحقيق مبدأ العدالة في الحكم لا ترتبط بشكل النظام السياسي بقدر ما ترتبط بمضمونه، وعندما أفرزت المتغيرات والوقائع شكل الحكم السياسي بعد موت الرسول (لله) وأطلق عليه اسم الخلافة نسبة لمن يخلف الرسول (لله) بعد موته، اصطبغ هذا الشكل بالصبغة الدينية (الله)، وأخذ المتطلعون للسلطة وأتباعهم يضفون عليه مدلول الحق الإلهي، وكذلك القبائلية مثل حق قريش في الحلافة، وأيضاً العرقية كأل البيت.

لقد ذهب التيار المؤيد لفكرة الخلافة إلى محاولة إثبات البصبغة الدينية على هذا الشكل من الحكم، وذلك عن طريق تأويل الآيات القرآنية، التي بها لفظة "خليفة" أو "خلائف"، مثل قوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ﴾ ص ٢٦: وقوله ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَاثِفَ فِي الْأَرْضِ ﴾ - فاطر: ٣٩، والواقع أن الآية الأولى لا تشير مـن قريب أو بعيد بالمقصود بالشكل السياسي لنظرية الخلافة في الإسلام، فالآية تخص داود النبي عليه السلام، وفيها أمر إلهي بالحكم بالحق والعدل وعدم اتباع الهوى، وهذا الأمر إن كان للنبي داود إلا أنه عام لكل من يحكم بين الناس سواء أكان قاضياً أم حاكماً، ولم يكن في الآية تقرير شكل سياسي محدد للمسلمين، والآية كاملة ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْتُماكَ خَلِيفَةٌ فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تُتَّبِعِ الْهَوَى فَيَضِلُّكَ عَنِ سَيِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَنييدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِي﴾- ص:٢٦، والآية الثانية لا تشير كذلك إلى نظام سياسي، ولكنها تعنى أن الله عز وجل خلق البشر أمم تخلف بعضها البعض، وعن قوله تعالى للملائكة ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمُلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتُنجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدُّمَاء وَمُحْنُ نُسَبُّحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدَّمُنُ لَـكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ البقرة: ٣٠، فإن هذه الآية الكريمة تستير إلى علم الله تعالى وجعل آدم خليفة في الأرض، وتشير أيضاً إلى بله خلق الإنسان وتكريم الله لآدم عليه السلام، ولا علاقة لها بموضوع الخلافة كشكل سياسي للحكم. وعند تحليل ينية نظرية الخلافة كشكل من أشكال الحكم السياسى، غيد أنه يحتوى على شخص بيده السلطة على رأس الهرم السلطوى، ثم يليه الوزاء وحكام الأقاليم "الولاة"، وبجانبه بجلس يستشيره في الرأى، ثم الشرطة والقضاء للأمن اللاخلى، والجيش للأمن الخارجي، ثم القاعدة العريضة للهرم ألا وهي الشعب أو أفراد المجتمع الواقع عليهم الحكم، والدين الرسمى أو الأساسى للمجتمع هو الذي تستمد منه التشريعات القانونية للقضاء، مع مراحاة تشريعات الأديان الأخرى للمواطنين الداخلين تحت حكم ملطة ذلك الشكل السياسي.

وبالمقارنة باشكال الأنظمة السياسية الآخرى، نجد أن الأنظمة السياسية، إما حكم فردى مطلق (ديكتاتورى)، أو قلة يرتكز فيه الحكم فى يعد فئة قليلة من الناس وهو (الأرستقراطى)، ومصطلح الأرستقراطية هنا يعنى خاصة الناس وأرفعهم شائاً وعلماً وثقافة، أى صفوة الجتمع، والملكية الدستورية شكل من أشكال النظام الأرستقراطى، وأيضاً السلطنة أو الإمارة، لأن الملك أو السلطان أو الأمير يخضع للدستور والقانون، السلطات على هيئات مختلفة، والحاكم يكون مقيداً بمجالس حكمها الدستور والقانون، وهو الحور الذى تدور حوله جميع الهيئات، يربط بينها وينسق جهودها، أما عن النظام الثالث فهو النظام الديمقراطى والذى يعتمد على فكرة مبيادة الأمة، التي تُعبر عن مجموع إدادات أفراد المجتمع (١٠).

ونظرية الخلافة مطابقة مع النظام الأرستفراطى وليس الديقراطى، حيث لم يتحقى عبر تاريخ النظرية منذ اجتماع السقيفة أن أخذ رأى الشعب بالأغلبية في انتخاب الخليفة، ولكن كانت البيعة ثأخذ من زعماه القبائل، إما بعد حرب وصراع أو عن طريق الوراثة، أو بعد مقتل الخليفة السابق وأتباعه، وعند استقرار أمر الخليفة يقوم بتعيين الوزراء والولاة والهل الشورى في القليل من الفترات التاريخية وليس معظمها - إذن يتطابق الشكل السياسي لنظرية الخلافة مع النظام الأرستقراطي ولا يوجد فرق من حيث الشكل.

أما من حيث المضمون فإن في كل منهما مبررات تعبر عن حق الحاكم في الحكم والتي تتضمن النسب أو العرق أو القبلية أو العائلة، ويختلفان من حيث الأيديولوجية الدينية باختلاف الأديان، وأيضاً نوعية العادات والتقاليد باختلاف المجتمعات، وكلاهما متطابقان من حيث الشكل النظامي السياسي، وفي الواقع التاريخي كانت الحلاقة مطابقة في مضمونها النظام الدكتاتوري، فأين تلك الخاصية الذي تجعل من نظام الخلافة نظاماً إسلامياً دون غيره من الأنظمة؟؟ في الحقيقة لا توجد خاصية معينة عددة تفرقه عن غيره من الأنظمة السياسية الأخرى، وذلك لأن نظرية الحلافة - كما سبق القول - جاءت نتيجة للظروف والملابسات التاريخية، فهي من إعمال العقل البشرى وليست من بنية الدين نفسه، فلا يمكن وصف دولة إسلامية تطبق النظام الملكى أو الجمهورى بأنها غير إسلامية، فإن كانت الحلاقة من بنية الدين لتحتم تكفير المجتمعات الإسلامية المتخذة من الأنظمة الأخرى نظاماً سياسياً لها، وهذا محال ومناف للحقيقة والعقل.

## - شورى أم ديمقراطية؟ (إعادة قراءة النص)

وعن خاصية مبدأ الشورى، فإن التيار المؤيد لنظرية الخلافة يشير إلى أن الشورى هى النظام الإسلامى السياسى، وأن غيره من الأنظمة لا توجد فيه هذه الخاصية، أما الدعقراطية فهى ليست إسلامية، وحاول هذا التيار أن يؤيد رأيه بالأيات القرآنية مشل قوله تعللى ﴿وَشَاورُهُمْ فِي الأَمْلِ اللهُ عَرِيلُ المَّالُةِ وَأَشْرُهُمْ أَسُورَى يَنَهُمْ وَمِمًا رَرْقَنَاهُمْ يُعَقِّونُ الشورى (٣٦، حيث فصل ذلك التيار بين الشورى والديقراطية من منظوري الاسم والمسمى، وجعل لكل منهما مفهومه ومنهجه وموضوعه الخاص به، وهذا التيار هو نتاج أفرزه التراث التاريخي في في ذكر العقل العربي، ولا تتوحد فيه الآراء، بل تختلف في تفسيرها حول طبيعة الصلة بين الشورى والديقراطية، منهم من يرى أن هناك صلة بينهما، ومنهم من يشير إلى عدم وجود علاقة ويقصر الشورى على الإسلام فقط.

اتجه هذا التيار إلى مهاجمة الديقراطية عن طريق اتهامها بفصل الدين عن الدولة، وأتها علمانية وتستبعد الدين في الأمور السياسية والانتخابات في حين أن الشورى هي ديمن ودولة، فالاختلاف حاد بين الشورة والديقراطية، وأية عاولة لفهمها على معنى مدلول واحد فهي تُعبر عن فكر علماني، أما الشورى في الإسلام فهي استطلاع رأى فرد أو بجموعة من الأفراد في تفسير حكم شرعى أو فهمه في ضوء التشريع الإسلامي(١٦٠).

من الجدير بالذكر أن في ذلك الاتجاه أنواع من الآراء المختلفة، منها: الحطاب الإخواني الذي يبحث عن شكل متميز وخاص للشورى يختلف عن النظام الديمقراطي الغربي، وإن كان فيه بعض أوجه التقريب، كتقريب أهل الحل والعقد من الجالس النيابية، وتقريب معنى الإجماع من الإجماع الدستورى، ومنها: الخطاب الجهادي الذي يلغى تماما الصلة بين الشورى والديمقراطية، ويعارضها بشكل قطعي، ذلك لأن الخطاب الجهادي

يفسر الشورى بمنظور الحاكمية، والتى يتمتع فيها الإمام بكافة صلاحيات الدولة، وهى صلاحيات الدولة، وهى صلاحيات مطلقة تحدث تعارضاً وقطعية كلية بين الشورى والديمقراطية، وأيضاً اختلافاً مع الخطاب الإخوانى فى مسألة الشورى، والذى حاول باستمرار أن يربط علاقة الخليفة بقمل الحل والعقد، ومنها: خطاب آخر يرى أن الديمقراطية بمفهومها العام موجودة فى الإسلام، وهـله الديمقراطية الإسلامية قاصت على أساس نظام الشورى والمبادئ الإسلامية، ولذا تختلف الديمقراطية الإسلامية عن الديمقراطية الفريية الوضعية (١٢).

واختلف هذا التيار أيضاً في حكم الشورى، من حيث هي واجبة على الحكام أم الا؟ فذهب البعض إلى أن الشورى واجبة على الحكام، بالإشارة إلى المعنى اللغوي للألفاظ الواردة في الآية فوشاور ثمّ في الآمر ﴾ آل عمران: ١٥٥، وكذلك أسبب نزول الآية، لأن لفظ "شاور" في الآية بصيغة الأمر والآمر واجب، أما عن سبب نزول الآية فقد نزلت بعد غزوة أحد التي استشار فيها الرسول (٤) أصحابه في الخروج أو البقاء وأخذ برأيهم في الخروج، وجاءت الآية بالاستمرار في المشاورة، والبعض منهم يرى أن الشورى ليست واجبة على الحاكم، وأن المقصود بالآية تطيب نفوس الصحابة ورفع أقدارهم (٢٢).

واختلفوا أيضاً من حيث كونها واجبة أو معلمة، يمعني هل يجب على الحاكم أن يلتزم برأي أهل الشورى إذا اتفقوا على رأى؟ يشير الرأى الأول إلى أن معنى وجوبها أي يلتزم برأي أهل الشيعية التى تنتهى برأى فاصل وهو رأى الأكثرية لا غير، أسا الرأى الآخر فيرى أنها معلمة من خلال آية أخرى - لا علاقة لها بالموضوع أصلاً - فيها أمر إلمي للرسول (كل)، سحبها أصحاب هذا الرأى على الحاكم على الرغم من أنها خطاب فردى للرسول (كل)، فيقول هذا الرأى: قال تعلى: ﴿فَإِذَا عَرْشَت تَتَوَكُلُ عَلَى الله﴾ آل عمران: ٩٥ ١، فلفظ "العزم" يشير إلى استقلالية الرسول في اتخاذ القرار دون التقييد برأي ألمل الشورى ومن ثم فإن للحاكم أن لا يلتزم برايهم (١٤٠)، والظاهر من هذا الرأى أنه يحال الحاكم منفرة بالحكم ويكون الحكم مطلقاً له، وهذا ما حدث في معظم التاريخ السياسي في الإسلام بسبب تلك الآراه التي ما أنزل الله بها من سلطان.

### (إعادة قراءة النص)

المقصود بإعادة قراءة النص هنا هو تحليل المقاهيم والمدلولات المندرجة تحت الشورى والديمقراطية، يموضوعية بعيدة عن التعصب الديني أو العرقي للوقوف على حقيقة الأمر، هل الشوري نظام أم مبدأ؟ وهل الشوري والديمقراطية اسمان متغايران لمدلول أو مفهوم واحد؟ وإن كان كذلك، فلماذا يتجه التيار التُنيني لنظرية الخلافة إلى الفصل بينهما؟ حيث يجعل من الشورى نظاماً إسلامياً وما عداه غير إسلامى ووضعى وخاطئ، وكأن هذا المبدأ كان في حكم العدم قبل الإسلام ثم أصبح بعده في حكم الوجود.

تعني لفظة الشورى في اللغة طلب رأي الآخر في أمر ما (١٤٠)، ولقد وردت في آيين الأولى: ﴿وَرَسُّالِرَهُمْ فِي الْأَسْرِ﴾ آل الأولى: ﴿وَرَسُّالِرَهُمْ فِي الْأَسْرِ﴾ آل عمران: ١٥٩، تعبر الشورى فيهما عن مبدأ عام أو منهج يطبق على موضوعات عليدة، لا يختص بموضوع معين دون آخر، فلم يشر النص القرآني إلى موضوع معين دون آخر، فلم يشر النص القرآني إلى موضوع معين ديا مبدأ عام منهج أو مبدأ الشورى هنا مبدأ عام ويسحب على العديد من الموضوعات كالدين والسياسة والاقتصاد وأمور المجتمع والعلوم والنواحي الإدارية وهكذا، فتحن هنا أمام مبدأ أو منهج، ولا يصح الخلط من الناحية المعرفية بين مفهومين، مفهوم المنهج ومفهوم الموضوع، كل منهما يعبر عن شيء غتلف عن الآخر، ليس المنهج أو المبدأ هو الموضوع، ولا الموضوع هو المنهج، فالمنهج هو وسيلة عن الموصول إلى أصوب الآراء الخاصة بالموضوع.

وايضاً لا يصح الخلط بين الوسيلة والغاية، ولا يصح أيضاً منطقياً ومعرفياً اقتران الموسوع بالوسيلة اقتراناً شرطياً ضرورياً، بمعنى إن كانت الشورى مبدأ ومنهجاً ووسيلة للوصول إلى غاية تكمن فى الرأى الأصوب لأى موضوع محل البحث، فلا يمكن أن نقول شورى إسلامية أو شورى غير إسلامية، ونقصر مبدأ الشورى على الناحية الدينية دون غيرها لمجرد أن المبدأ قد ذكر فى النص القرآنى، فهل لمو تشاور أشخاص فى أمر يختص بالصناعة من الناحية العلمية والإدارية يمكن أن تصف الشورى التي بينهم بأنها إسلامية أو كذلك فى الموضوعات الأخرى التي يتشاور فيها أهملها.

ومن جانب آخر لم يحدد القرآن أو السنة النبوية نظاماً عدداً للشورى، كما حدد على مبيل المثال نظام الميراث، فلم يضع الإسلام طريقة أو أسلوب للشورى، لأنها تختلف باختلاف المجتمع بحسب الزمان والمكان، ولا يوجد أيضاً تحديد نصاب أو عدد أعضاء الشورى، فحسبما تقتضيه المصلحة التي يهدف إليها المجتمع، فلا يوجد أي أساس لزعم هذا التيار بأن الشورى نظام سياسي، ولكن خلط هذا الاتجاه بين النصوص الدينية، القرآن والسنة، وبين الوقائع التاريخية، واستنبط من التاريخ، وزعم أن ما استنبطه من الدين، وذلك خلط معرفي متداول في العقل العربي.

عندما تضعف هوية مجتمع وتنشتت نتيجة التنازعات والصراعات عبر تاريخها، وتصبح مستهلكة لحضارة هوية مجتمع آخر، فإن عقل ذلك المجتمع يلجأ للبحث عن كيانات فكرية أو مادية موجودة من الماضى حتى يقف بها أمام هوية المجتمع الآخر، وأيضاً مجاول عقل هذا المجتمع في البحث عن عيوب هوية المجتمع الأقوى، حتى يتسى له الوقوف أمام شعوره بضعف هويته أمام هوية الآخر، فيحقق ذاته من خلال نقد الآخر وليس من خلال أعماله وإنجازاته، مما ينتج الخلط والتهافت في فكر العقل الجمعى لذلك المجتمع.

هذا ما أدى بالتيار المؤيد للخلافة إلى البحث عن كيان ونظام للشورى، على الرغم من عدم وجوده لأنه مبدأ ومنهج وليس نظام، للوقوف أمام مبدأ الديمقراطية، والقول بأن: "عندنا نظام الشورى أمام ما لديهم من ديمقراطية"، وأيضاً البحث عن أوجه نقد للديمقراطية بشتى الوسائل للانتهاء بأن نظامنا أفضل من نظامهم، ولهذا زعم هذا التيار بأن الشورى لأنها موجودة في النص القرآني، والديمقراطية وضعية لأنها نتاج الفكر الإنساني، وتناس هذا الاتجاه أن الشورى وإن كانت مبدأ أو منهجاً، فإن تحديد نصاب ذلك المبدأ وطريقته ونظامه متروك للفكر الوضعي العقلي حسب ظروف المكان والزمان والمتغيرات الاجتماعية، والديمقراطية هي أيضاً مبدأ لا يختلف في مضمونه من حيث هو مبدأ يعبر عن الرأى والرأى الأخر، إذن فالمضمون واحد لكل منهما.

والتناقض المعرفى فى آراء ذلك الاتجاه واضح، وذلك فى عاولته التفرقة بين الشورى والديقراطية بتقده لفكرة الإنابة، حينما ذهب إلى أن النواب أو عمثلى الأمة فى الشورى والديقراطى يختارهم الحزب ويقدمهم للشعب هو الذى يرشحهم ويختارهم كنواب عنه، فالرأى العام تفرض عليه الأحزاب إطاراً جاهزاً تكونه عن طريق الدعاية الاتتخابية، أما الشورى الإسلامية فهى تستمد مصدرها من الشعب (١٦٠)، ويكمن التناقض فى نفى فكرة الإنابة وإقرارها فى الوقت نفسه، والاستشهاد على إقرارها بفكرة أهل الشورى، وهم أهل الحل والعقد والذين يتوبون عن الأمة، باعتبار أن المشورى هى فرض كفاية لا وهم أهل الحل والعقد والذين يتوبون عن الأمة، باعتبار أن المشورى هى فرض كفاية لا تجب على جميع أفراد الجتمء، بل على الحاكم وأهل المشورة، فكيف يمكن لعقل هذا الاتجاء نقد فكرة للعقل الغربى ويبيح الفكرة نفسها لنفسه ويستدل على صحتها فى

يرى هذا الاتجاه أن أهل الشورى هم أهل الذكر استناداً إلى قول ه تعـالى ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذَّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ الأنبياء:٧، وفي الحقيقة أنه يمكن تفسير هـذه الآيـة . منظورين، الأول: إن كان المقصود بأهل الذكر هم الفقهاء، فمن غير المنطقى أن نستشير رجال الدين في الأمور العلمية أو العسكرية أو موضوعات لا تدخل في نطاق عملهم، أما المنظور الثاني: إن كان المقصود بأهل الذكر المتخصصين كل في مجاله - والدائرة هنا أوسع - فإن المشورة تتبع الموضوع المشار فيه، إن كان دينياً فللفقهاء، وإن كان علمياً فللعلماء، وإن كان عسكرياً فللمختصين كل حسب مجاله، وليس كما يزعم هذا الاتجاه من أن المشورة مقتصرة على أهل الذكر أي رجال الدين.

ومن الواضح الخلط بين القواعد الشرعية والقواعد الفقهية، بحيث أصبح التعامل مع آراء الفقها، ورجال الدين قديماً أو حديثاً وكانها من القواعد المتزلة من الله والمنزهة عن الخطأ، وصار ينظر إلى آرائهم على أنها من المقدسات في حين أنها لا تخرج عن كونها آراء تقبل الصواب كما تقبل الحطأ، ومن جانب آخر فإن الأيات القرآنية تفسر وتقهم من خلال ما قبلها وما بعدها من آيات، ولا يصح استقطاع جزء من الآية لاستخدامها في دلالة تخدم أيديولوجية المُقبر.

إن الآية الكريمة قد وردت في سورتين، النحل، آية: ٤٣، وسورة الأنبياء، آية: ٧، والآية الكريمة قد وردت في سورتين، النحل، آية: ٧، والآية كاملة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلُكَ إِلاَّ رِجَالاً لُموجي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ اللهُ اللهُ لَكُورُ إِنْ كُشَمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾، ومعنى الآية في ضوء ما قبلها وما بعدها في السورتين أن الله عز وجل لم يرسل أنبياء إلا أوحى إليهم، وأنهم لا يتحدثون من أهوائهم ولكن بما أمرهم الله تعالى به، وهم رجال من بنى البشر وليسوا بملائكة، رجال ياكلون الطعام فانون يسرى عليهم الموت، صادقون مخلصون فيما أمرهم الله به، ومن يتشكك في ذلك يسال أهل المذكر عن ذلك ليخبره إن كان لا يعلم أمر الأنبياء.

في هذه الآية خطاب إلمي للرسول (家) لأنه يقول "وما أرسلنا قبلك"، إشارة إلى دفاع الرسول 素 أمام من يتشكك في ذلك بأن يسأل المتشكك أهمل الذكر، ولم يحدد القرآن من هم؟ هل علماء أهل الكتاب حتى يصدق المتشكك كلام الرسول(豫)؟، من الواضح أن المقصود هؤلاء لأنه لم يكن في أيام الرسول فقهاء لأنه كان موجوداً، وهذا يجعل الاستدلال بجزء من الآية أن أهل الذكر هم الفقهاء في غير موضعه، وإن كان مدلولها العام صالح من حيث المعنى للاستدلال على أن أهل الشورى هم أهمل الاختصاص حسب الموضوع المشار فيه.

ما سبق يتضح أن الشورى والديمقراطية، اسمان غتلفان، الأول لفظ عربى والآخر يوناني، ويشير إلى مضمون أو مدلول واحد وهو طلب الرأى الآخر لاستخلاص أصوب الآراء بصدد موضوع ما، وليس هناك طريقة أو نظام محدد للشورى في القرآن يحيث يمكن اعتبار غيره نخالفا له، فأساليب وطرق تطبيق المبدأ أو المنجع غنلفة باختلاف الظروف والملابسات والزمان والمكان، واختلاف الأساليب والطرق في عاولة تطبيق المبدأ، وتروي في النهاية إلى غاية واحدة سواء أكان اسم المنهج عربياً أم أجنبياً، فالعبرة ليست بلغة اسم المبدأ، ولكن بنطبيقه وتحقيق الأهداف المرجوة منه بغية تحقيق المدالة في المجتمع.

#### - بين السياسة والقضاء:

عادة ينظر المتسكون بنظرية الخلافة إلى مَنْ يطبق نظماً سياسية كالملكية أو الجمهورية أو غيرها بنظرة الشك والمعصية، استناداً في رايهم - إلى الآيات الكريمة الجرّوَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأَرْلَيكُ هُمُ الْخَافِرُونَ ﴾ المائدة: ٤٤، الرّوَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَالِسِقُونَ اللّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَالِسِقُونَ المائدة: ٤٧، فهم ينظرون إلى لفظة "الحُكم" الواردة في الآيات الكريمة هنا بنظرة مدلول الحكم السيامي، وياولونها على هذا الأساس، وهذا يجملنا تنسامل هل لفظة "الحُكم" التي وردت في تلك الآيات تعنى نظام الحكم السيامي أم الحكم القضائي؟.

لقد سبق القول بأن الإسلام لم يقر بنظام سياسى معين ولم ينه عن غيره، وأشار إلى مبدأ الشورى الذى يعنى الرأى والرأى الآخر، وأيضاً لا يصح استقطاع جزء من الآية للاستدلال على معنى معين يريده المُقبر دون اللجوء إلى الآية كاملة وما قبلها وما بعدها وكذلك أسباب النزول، وإلا ذهب المعنى والمدلول الأصلى إلى مدلول آخر ما أنزل الله بمن سلطان، وفي ضوء ذلك يمكن القول بأن احتمال المقصود بلفظة "الحكم" هو الحكم السياسى هو احتمال غير مقبول وفي غير موضعه، إذ كيف يأمرنا الله تعالى باتباع نظام سياسى لم ينزله في الشرع وتركه اجتهاداً لتغيرات الجتمع والعصور؟ فلا يمكن أن يأمر الله إلا بما أنزله على عباده.

من جانب آخر عند سرد الآيات كاملة يتضح أن لفظة "الحُكم" إنما تدل على الأحكام والحدود القضائية وليست الأنظمة السياسية، يقول الله عز وجل لنيه (紫) عندما جاء اليهود ليحكموا الرسول (紫) فيما بينهم، غيراً بالحكم أو الإعراض، وآمراً له إن حَكَمَ أن عِكم بالقسط ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التُّورَاةَ فِيهَا هُدًى وتُمورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّيِسُونُ اللَّفِينَ

أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَائِيُونَ وَالاَ حَبَارُ بِمَا اسْتَحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شَهَدَاهُ فَلاَ تَحْشُواْ النَّاسَ وَاخْشُونِ وَلاَ شَنْرُواْ بِلَيْاتِي ثَمْنَا قَلِيلاً وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَسْرَلُ اللّهُ فَالاَ تَحْشُواْ النَّاسَ بِالنَّفُسِ وَالْمَيْنَ بِالْغَيْنِ وَالْآنَفَ فَاوَلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ وَكَنَّالُ النَّفُسِ بِالنَّفُسِ وَالْمَيْنَ بِالْغُنِي وَالْآنَفَ بِالنَّفِي وَالْمَنِينَ بِالنَّفِيقِ وَالْمَيْنَ بِالنَّفِي وَالْمَيْنَ بِالنَّفِينَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفُ مَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُو كَفَارَةً لَهُ وَمَن لَمْ يَحْكُم بِالنَّالِيةِ الثَالِثَةِ فَهِي لَمْ الظَّالِمُونَ اللّهُ لَذِي وَمَن لَمْ يَحْكُم اللّهُ فَلِهِ وَمَن لَمْ يَحْكُم السَّكِمالُ ما سبق لأهل الإنجيل، ﴿وَلَيْحَكُمْ أَهْلُ الإنجيلِ مِمَا أَنْوَلَ اللّهُ فِيهِ وَمَن لَمْ يَحْكُم النَّاسِقُونَ اللّهُ فَلِهِ وَمَن لَمْ يَحْكُم اللّهُ فَالْوَلَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ اللّهُ فَلِهِ عَلَى اللّهُ اللّهُ فَاللّهُ فَاللّهُ عَلْمَ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَيْ اللّهُ فَاللّهُ فَاللّهُ فَاللّهُ وَاللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَالِهُ اللّهُ عَلَيْهُ مِنْ النَّوْلُ اللّهُ فَاللّهُ وَاللّهُ عَلَيْهِ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى الللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَيْهُ مِنْ الْمَالِي عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَيْهُ مَنْ النَّهُ اللّهُ عَلَيْهُ وَلَيْكُ مَا اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلْهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلِيهُ عَلَى اللّهُ عَلَيْهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى الْهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى الْعَلَى الْعَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى الْمُعَلَّمُ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَيْكُولُولُ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى الللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللللْهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى الللّهُ

ومن البدهى أنه لا يمكن اعتبار الأحكام القضائية هى النظم السياسية، فالقضاء ليس هو النظام السياسي، ذلك لأن المجتمع الإسلامى يتخذ من الدين الإسلامى المصدر الأساسى للقضاء، والقضايا التى لم يرد فيها حكم فى القرآن أو السنة فباب الاجتهاد مفتوح، وتتغير الأنظمة السياسية على المجتمع الإسلامى ويظل القضاء كما هو، ففى العديد من المجتمعات الإسلامية قد تغير نظامها السياسى من إمارة إلى عملكة كما هو الحال فى الحجاز، ومن عملكة أو نظام ملكى إلى نظام جمهورى كما فى مصر وليبيا، ولم يتغير القضاء أو الحدود والأحكام الإسلامية فى القضاء، لأن القضاء ليس هو النظام السياسى.

إن الأحكام والحدود في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تتبلور في النهى والتحريم عن الأفعال غير الصحيحة أو غير الأخلاقية أو الأفعال المجرعة، وفي الجزاء أو العقاب الواقع على مَنْ يفعل فعلاً ظالماً أو قبيحاً، وهو فعل الجرعة، وهناك حدود قطعية ذكرها الإسلام صراحة، كحد السرقة والقتل والزني ورمي المحصنات، وهناك أفعال حكم الله عليها بالتحريم، ولم يذكر فيها حداً معيناً، وترك العقاب اجتهادياً بشرط تناسبه مع الفعل وفقاً لمبدأ العدالة والقانون الطبيعي مثل الجزاء من جنس العمل، والتوازن بين المجرعة والعقاب، حتى تتحقق العدالة، وياب الاجتهاد فيها مفتوح حسبما تقتضى الحاجة بالقياس وبالإجماع، وأيضاً تتبلور الأحكام والقواعد المتزلة فيما هو حسن أو حملال، كاحكام الميراث من حيث التصيافية التي كاحكام الميراث من حيث التقسيم في جميع أحواله، والزواج إلى آخر تلك الأمثلة التي وردت فيها حكاماً أو حذاً قطعياً، وكل ذلك من باب القضاء وليس النظم السياسية.

ب- نظرية الإمامة وولاية الفقيه

أضفى الشيعة جيعاً على على بن أبي طالب قداسة خاصة تأرجعت بين كونه

وصياً وإماماً ومهدياً، وعند الغلاة نبياً وإلهاً، تلك القداسة سُحبت على نسله بالوراثة، فأصبح الإمام لدى الشبعة ذات صفات وخصائص دينية مبتافيزيقية غير متواجدة فى غيره، تُورَث هذه الخصائص بالوراثة، وهو القابض على زمام أمور الدين والدنيا، ولكنهم اختلفوا فى أن الإمام مُعين بالنص من ولد فاطمة بالوصف أو من آل البيت من غير تقييد من فاطمة، وتطورت نظرية الإمامة عبر تاريخ الشيعة حتى وصلت عند البعض لى ولاية الفقيه، والتى ترى أن فى حال غياب الإمام يتولى الفقيه زمام الأمور ويحل عله ليطبق أحكامه الدينية والدنيوية.

عندما يأس المتشيعون لآل البيت من الحصول على السلطة بعد مقتل الإسام على وأحداث كربلاء، ذهبوا إلى إضفاء الصيغة الروحانية على الأثمة، لرفع شائهم عما يوثر على زيادة الأتباع، فستطيعوا بذلك التصدى للسلطة القاتمة والحصول على السلطة والمال، فذهبوا إلى أن للإمام صلة روحية بالله من جنس الصلة التي للأنبياء والرسل، والفرق بين الرسول والنبي والإمام أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل، فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه السلام، والنبي ربما كلامه وينزل عليه السلام، والنبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع، والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى سمع الكلام وزما رأى الشخص ولم يسمع، والإمام عادل، إن زاد المؤمنون شيئا ردهم الشخص، والله أعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل، إن زاد المؤمنون شيئا ردهم وإن نقصوا شيئا أنمه لمم، وهو حجة على عباده، ولا تبقى الأرض بغير إمام حجة الله على عباده، ولو لم يتى في الأرض رجلان لكان احدهما الحجة وكان هو الإمام (س).

لقد جعل الشيعة الإيمان بالإمام جزء من الإيمان، وتأولوا آيات القرآن الكريم للاستدلال على ذلك كقوله تعالى ﴿وَلِكُلُّ قَوْم هَاوِ﴾ الرعد: ٧، فدهبوا إلى أن المقصود بلفظ "هاد" أى الإمام، لأن الأئمة هم ولاة الله وخزنة علمه، على الرغم من أن المقصود الصحيح من الآية ما تدل عليه الآية كاملة، وهو أن الله تعالى قد أرسل لكل قوم نبى يهديهم إلى الهدى، ﴿وَيَقُولُ النَّينِ كَمَرُوا لَولا أَنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَبِّهِ إِلَّما أَنت مَنلِرٌ وَلِكُلُّ وَلِكُلُ وَمَرْ مَالِهِ وَالنُّورِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ اللَّهِ مَن مَل النور هو نور الإمام في قلوب المؤمنين، والحقيقة أن النور المقصود منه هو القرآن الكريم الذي انزله الله عز وجل على نبيه عمد (ﷺ)، وليس كما المقصود منه هو القرآن الكريم الذي انزله الله عز وجل على نبيه عمد (ﷺ)، وليس كما المصادق على الله ومر الإمام، وأيضاً أركوا قوله تعالى ﴿مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مُنْهَا إِلَى المنانِ ٨٩٤ فله الله المنانِ ٨٩٤ فله الوردة في الأية الكريمة هو معرفة الولاية

والإمام وحب آل البيت، أما السيئة فهى إنكار الإمامة وبعض آل البيت<sup>(١٨)</sup>، على المرغم من وضوح معنى الحسنة التى تدل على الأفعال التى تبغى موضــاة الله.واتبـاع أوامـره، والسيئة هى الأفعال المزمومة التى فهى الله تعالى عنها.

ولقد نسبوا إلى الإمام جعفر الصادق قوله إن معرفة الله هى تصديق الله وتصديق رسوله، وموالاة الإمام على والأثمة الهدى عليهم السلام، والبراءة إلى الله من عدوهم، ومن كان من هذه الأمة لا إمام له، أصبح ضالاً تاتها، وإن مات على هذه الحال مات منة كفر ونفاق، تأويلاً لقوله تعلى ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُ ثُوراً يَمْشِي بهِ فِي النَّاسِ ﴾ الأنعام: منة كفر ونفاق، تأويلاً لقوله تعلى ﴿ الأنعام: مناذ قالنور هو الإمام الذي يسير على هذاه النام (٢٠٠)، أما المعنى الحقيقي للآية أن الله يضرب مثلاً على من يطبع المشرك الذي يجادل المؤمن في أوامر الله عز وجل ونواهيه، والآيات كاملة: ﴿ وَلاَ تُأْكُلُوا مِمَّا لَلْهُ يُمْتَكُمُ السَّمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِلَّهُ لَفِسْتَقُ وَإِلَّ السَّيَاطِينَ لَيُونِ أَلِي السَّيَاطِينَ لَيُونِ أَلَى السَّيَاطِينَ لَيُونِ أَلِي السَّيَاطِينَ لَيُونَ أَلَى النَّيْ المَنْ اللهِ عَلَيْهِ وَإِلَّهُ لَفِسْتَى وَإِلَّ السَّيَاطِينَ لَيُسْ بَعْنَا وَإِلَّهُ لَمُشْرِكُونَ الْوَ مَنْ كَانَ مَيْنَا فَيْ النَّاسِ كَنَ مُنْ مُثَلَّة فِي الظَّلْمَاتِ لَيْسَ بِحَارِجٍ مُنْهَا فَالِكَ الْمَاتِينَ مَا كَانُوا بِمُمْلُونَ ﴾ النَّام وَكَنْ مُنْ مُثَلَّة فِي الظَّلْمَاتِ لَيْسَ بِحَارِجٍ مُنْهَا كَانُوا بِمُمْلُونَ ﴾ النَّام وَكَنْ مَا كَانُوا بِمُمْلُونَ ﴾ النَّام وَكَنْ مَا كَانُوا بِمُمْلُونَ ﴾ النَّام وكن مَا مَانَام فَيْفَالَ فِهُ اللهِ عَلَيْهِ وَلِلْهُ اللهُ عَلَيْهُ وَلِي الْمُقْونَ ﴾ النَّام وكمَن مُثَلَة فِي الطَّلْمَاتِ لَيْسَ بِعَارِجٍ مُنْهَا

ولم يقتصر الأمر على تلك الآيات، بل ذهبوا إلى تأويل الكثير من آيات القرآنمعظمها- لإثبات طاعة الإمام المطلقة وإثبات النظرية نفسها، وذهبوا إلى أن الله تعلى قلد
اشار في سورة الفائحة إلى وجوب طاعة الاثمة في قوله تعلى فلهدئنا الصراط المستقيم أي
فالصراط المستقيم هو الإمام الواجب طاعته (٢٠٠٠)، وبجانب تأويل الآيات أحداد بسرد
الأحاديث بين الضعيفة والموضوعة والادعاء بأنها صحيحة مثل قوله (١١٤) إن هذا أضى
ووصيى وخليفتى فيكم، فاسمعوا له واطيعوا (١٠٠٠)، ليجعلوا منزلة على (١١٠٥) من الرسول
ووصيى وخليفتى فيكم، فاسمعوا له واطيعوا (١٠٠٠)، ليجعلوا منزلة على (١١٠٥) من الرسول
ووطيق وخليفتى فيكم، فاسمعوا له والمعلم، ويناييم الحكم، ناظرنا ومُحبنا ينظر الرحمة
وعط الرسالة، وختلف الملائكة، ومعادن العلم، ويناييم الحكم، ناظرنا ومُحبنا ينظر الرحمة
وعلونا ومُبعضنا ينظر السطوة... إن الأثمة من هذا البطن من هائسم، لا تصلح على
سواهم، ولا تصلح الولاة من غيرهم.. نحن النجباء، وافراطنا الأنبياء، وحزبنا حزب الله
عز وجل، والفتة الباغية حزب الشيطان، ومن صوى بيننا وين عدونا فليس مناهداد)

# - صفات الإمام وعصمته

الأثمة في رأيهم هم أركان الأرض وحجته البالغة، وينسب إلى الإمام الرضا أنه قال: "الإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتـوفير الفحي والـصدقات، وإمـضاء الحدود والأحكام، والإمام يدفع عن دين الله، ويدعو إلى سبيل ربه، وهدو الحجة البالغة كالشمس الطالعة المشرقة بنورها العالم، وهو المطهر من الذنوب أى معصوم والمبرأ من الديوب، وأعمال الناس ستعرض على الاتمة مثلما تعرض على النبى (歌)، قبال (德) العيوب، وأعمال الناس ستعرض على الاتمة مثلما تعرض على النبي (歌)، قبال (德) الممتلو أفرائه ورأس أله وَالمُؤمِّنُونُ التوبة: ١٠٥، والمؤمنون - في رأى الشيعة - هم الاتمة المتومنين في هذه الآية على الشيعة المعصومين في رأيهم، على الرغم من أن لفظ "المؤمنون" هنا عام غير مقصور على المتحدد المنات تصل أو عرق، ولكن أضاف هؤلاء الصفات المقدسة التي تصل إلى حد صفات النبوة، وعند الغلاة تصل إلى حد صفات اللوهية.

وتذهب الشيعة الإمامية إلى أن الأتمة عندهم جميع الكتب التى نزلت من عند الله، وأنهم يعرفونها على اختلاف السنتها، وقد أورث الله الأثمة ذلك الكتاب الذى فيه تبيان كل شئ، وعند الأئمة اسم الله الأعظم الذى إذا دُعى به أجاب وإذا سُأل به أعطى، وعندهم علم "الجفر" وهو وعاء من آدم فيه علم النبين والوصيين، والعلم السرى بما هو كان وما سيكون، وعلم العلماء الذين مضوا من بنى إسرائيل وكذلك السابقين عليهم، والإمام بذلك هو مصدر التشريع لأنه وارث العلم النبوى وأيضاً الإلهى، لأنه يعلوا على البشر باتصاله الدائم بالعلم الإلهى، انتقل إليه العلم الغيبى بعد تسلسل طويل في أرواح الرحانين من الملائكة والأنبياء (١٠٠).

عند الإمامية الاثنى عشرية نظرة فى الإمام تتمحور حول رد الأصل ومصدر العلم المخاص به إلى بده الحلق، فيرون أن فى البده كانت هناك مادة نورانية، انتقلت من نبى حتى وصلت عمداً ومنه إلى على وفاطمة، واجتمع النور فى الأثمة الفاطميين، فمادة أرواحهم من هذا النور الحلاب الذى بهر المخلصين والمخبتين من الشيعة، فأمنوا إيماناً حجيباً، ولقد آمن من قبل الملائكة حين انتقل هذا النور إلى آدم، فسجد الملائكة إلا إبليس أبى واستكبر نلاحظ هنا الحلط بين ما فى القرآن من قوله الحق وبين ما يصف هؤلاء أثمتهم وقد أصر الله آدم أن ينظر إلى قمة الحرش الإلمى، حيث شاهد تلك الأجسام النورانية المقدسة منكسة فى هذا القدس العظيم، كما ينعكس صورة الوجه فى مرآة صافية (٢٥٠).

وإمام العصر هو انعكاس من هذه الأجسام المقدسة المحتواة في العرش الإلهي، يؤمن به خلص المؤمنين، بينما يكفر به أتباع الشياطين، ومنذ ما نزل الوحى على النبي على م صعد إلى السماء وهو لا يزال يُلهم الأثمة، وأطلق الشيعة على لسان جعفر السمادق أنه قال "ورب الكعبة لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما أنى أعلم منهما ولأنبأتهما بما ليس فى أيديهما، لأن موسى والخضر أعطيا علم ما كان، ولم يعطيا علم ما يكون وما كان حتى يقوم الساعة، وقد ورثناه من رسول الله وراثة، والأثمة لهم ما للنبى (كل) ولكن ليسوا أنبياء، فلا ينتزل عليهم الوحى، فهم بمنزلة رسول الله، إذ لم يعلم الله نبيه إلا أمره أن يعلمه أمير المؤمنين، فهو شريكه في العلم الله؟

توارث الأتمة هذا العلم من على إلى الحسن (ت ٥٠هـ) ثم الحسين (ت ٢٥هـ) ثم على زين العابدين (ت ٩٥٤) ثم أبو جعفر محمد الباقر ويعده أبو جعفر المصادق (ت ١٤٨هـ) ثم موسى الكاظم (ت ١٩٢هـ) ثم أبو الحسن على الرضا (ت ٢٠٢هـ) وأبو جعفر محمد الجواد (ت ٢٠٢هـ) وعلى الهادى موسى (ت ٢٥٤هـ) وأبو محمد الحسن العسكرى (ت ٢٠١هـ) والإمام الثانى عشر هو محمد المهدى المتظر (اختضى ٢٦٦هـ) وعند بعض الفرق يأتى الإمام إسماعيل خلفاً لأبو عبد الله جعفر الصادق، وعند البعض يأتى محمد بن إسماعيل بدلاً من على الرضا()

ويمنح الشيعة الاثنى عشرية وكذلك الإسماعيلية الإسام سلطة كونية، فالأثمة أو الإمام أمان أهل الأرض، كما أن النجوم أمان لأهل السماء، وبهم تمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، وبهم ينزل الغيث وتنشر الرحمة، ولولا مَنْ في الأرض منهم لساخت الأرض بأهلها، ولم تخل منذ خلق الله أدم من حجة لله فهما ظاهر مشهور أو غائب مستور، ولا تخلو إلى أن تقوم الساعة من حجة لله، ولولا ذلك لم يعبد الله، فهم مصدر المعرفة ومصدر الوجود، ولا يقبل الله- في رايهم- أعمال العباد إلا يمعرفة الإمام، ومن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية (١٨٠٨).

زعم الشيعة من خلال الناحية الأبستمولوجية في الإمام أن علمه معصوم، وذهب البعض - الغلاة - بالقول بعصمة الأثمة بينما تجوز المعصية على الأنبياء، فالنبي إذا عصى يرده الوحى عن خطئه وعصيانه، أما الأثمة فلا يوحى إليهم ولا تهبط عليهم الملائكة، لذا فهم معصومون ولا يجوز عليهم أن يسهوا أو يخطئوا، أما الجتهدون من الشيعة فقد اختلفت أنظارهم إلى مسألة عصمة الأثمة، فيينما يذهب البعض منهم إلى أن المعصوم من الأثمة يفعل الطاعة مع عدم قدرته على المعصية، يرى البعض أن المعصوم قادر على فعل المعصية ولكنه لا يفعلها، وإلا لم يستحق المدح على تركها ولبطل الثواب والعقاب في حقد، فكان خارجاً عن التكليف، والعصمة ليست مانعة من القدرة على القبيع ولا

مضطرة للمعصوم إلى الحسن ولا ملجئه إليه، بل هى الشئ الذى يعلم الله أن إذا فعلم بعبد من عبيده لم يؤثر معه معصية له، ورأى البعض منهم أن العصمة هى أمر يوجده الله للإمام لطفأ منه، فيهديه إلى الطاعة ولا يقدم على معصية (٧٠).

# - الإمامة المستقرة والمستودعة

تُعد نظرية الإمامة المستقرة والمستودعة، وكذلك نظرية التبنى الروحى فى الفكر الإسماعيلى الشيعى من أهم النظريات التى كانت بمثابة حلول لمشكلة الفاطميين الكبرى وهى نسبهم، وتنطوى على أن هناك تُبنى بين الإمام والمريد أو التابع، وها التَبنى، روحانى منبعث من النفس الخالدة، ولا ينتج عن هذه النظرية أن التلميذ أحرى بأن يكون الابن الوارث الحقيقى للإمامة من النسل الطبيعى (١٩٠٠) تلك النظرية التى سيكون لها أشر مع نظرية الإمام الغائب فى ظهور نظرية ولاية الفقيه والتى لعبت دوراً كبيراً فى الشورة الإيرانية على يد الحميني فى العصر الحديث.

ولكى لا تتناقض فكرة التبنى الروحى مع وراثة الإمامة بالنسل، حاول الإسماعيليون أن يبرروها بأنها عملية رفع روحى من الإمام لتلميذه أو تابعه إلى درجة أو مقامه، عبث يستطيع أن يترك له وديمة علمه الخاص، وهو مستأمن على الإمام الصغير الآتى عن طريق الوراثة الجسدية حتى يبلغ الكتباب أجلمه وعملياً لم يترك إمام علوى وديمة لتابع بمعنى العلم الخاص، بل كانت الوديمة تعنى الابن الجسدى، سواه أكان هذا التابع علوياً أو غير علوى للمحافظة على الوديمة الجسدية، ولقد أفرزت تلك النظرية فكرة الإمام المستقر والإمام المستودع.

الإمام المستودع هو الذى يكون وصياً على ابن أحد الأثمة فى حالة طفولته، وحينما يبلغ مرحلة النضج يصبح إماماً مستقراً، والإمام المستقر هو صاحب النص الشرعى والسلطان الروحى وعصمته ذاتية لأنه الوارث الشرعى، ويكون بذلك معصوماً لأنه المظهر الأسمى والصراط المستقيم والذكر الحكيم (٨١١)، ويهذا يكون الإمام المستودع هو الإمام الذى يتلقى الإمامة ويزاولها وله كل حقوقها، ولكنه لا يستطيع أن ينقلها لأبنائه، أما الإمام المستقر فهو الإمام الذى يتلقى الإمامة ويزاولها ثم ينقلها إلى أبنائه من بعده، ومن الناحية العملية فإن الأكمة المستودعين فى قائمة الشيعة الإسماعيلية كانوا جيعاً علويين باستثناء عبيد الله القداحى.

أدخلت الإسماعيلية فكرة المنازل المقدسة كالنقباء، والتي دارت حول رجال عددهم

اثنا عشر يُسمون الحجج يبثون الدعوة في غيبة الإمام أو في حضرته، وهم مقدسون وعدهم ثابت يسندهم تكوين العالم الطبيعي، ويشارك الحجة الإمام في العلم والدعوة والسند الإلهي، وبحسب هذه النظرية تتجدد الحياة وتتطور ولا ينقطع الوحي الإلهي ولا ينتهى في فترة زمنية معينة من فترات تاريخ الخليقة، لأنها مقسمة على فترات على رأس كل فترة نبي بين كل نبي وآخر أثمة يخلفون النبي، وكل دور لاحق ينطوى على كل صفات الدور السابق عليه، وكذلك فإن صفات الأنبياء في كل الفترات واحدة وأيضاً صفات الأثمة، ويعتبر إمام العصر أو الدور وارث الأنبياء جمعاً، والأثمة الذين سبقوه أيضاً (٢٦٠)، ولهذا كان يوصف الإمام الإسماعيلي في الدور الفاطمي بأنه خليل الله وكليم الله ومظهر تجلى الألوهية وظل الله على الأرض والإنسان الفاضل الكامل، حيث كانت تلك محاولة لتأصيل الإمامة من خلال جعلها قبس من النور الإلهى الذي يتقبل عبر الأنبياء ليتهي بالمهدى المتنظر (٢٨٠).

#### - ولاية الفقيه

يعتقد الشيعة الإمامية بوجود إمام غائب أو المهدى المتظر، ولكن اختلف الشيعة بعامة حول تعين شخصه، وذلك يعنى أن الإمام الغائب سوف يظهر فيى آخر الزمان لكي ينشر الأرض عدلاً، أما السؤال عن الحكمة والمصلحة في بقائه مع غيبته، وهل وجوده مع عدم الانتفاع به يتساوى مع عدم وجوده؟، فيرى الشيعة أن من الحكم الربانية، والمصالح الإلهية ومن أسرار التكوين والتشريع، أن يكون ذلك الأمر من الأمور التي استاثر الله سبحانه بعلمها ولم يطلع عليها ملكاً من الملائكة ولا نبياً من الأنبياء المرسلين مثل علم الساعة وليلة القدر.

أفرزت هذه النظرية نظرية أخرى تتضمن ولاية الفقيه، ذلك من خلال السؤال عن الذى يدير أو يقوم بعمل الإمام فى زمن غيبته، وعلى الأخص عدم وجود نص يشير إلى شخص معين يحل عله حتى يأتى هذا المهدى المتظر، ابتكر فقهاء الشيعة فكرة أل نظرية ولاية الفقيه ليكون رجل الدين الشيعى هو الولى الفائم بأعمال الإمام فى غيبته، كما ظهرت نظرية أخرى مسائدة لها، وهى نظرية المرجعية لتكون صيغة موازية لفكرة الحكومة، هذا مع الالتزام بتفيذ تعليمات وأحكام الأثمة لتحقيق الانتماء الشيعى.

وبغياب الإمام يستحيل تطبيق الشريعة وفقاً لفهوم الإمامية، لهذا دعى أغلبية مراجع (الحوزة) إلى المشاركة في الحياة السياسية في حدود، ولكن من الذي يقود المسيرة؟ همل

الشخص السياسى العادى أم الفقيه؟ مَنْ الذى سيكون بيده السلطة؟، لم تنشأ ولاية الفقيه من فراغ بل كانت الفكرة موجودة من قبل، ولكن أصبحت فى العصر الحديث أكثر ملائمة مع الظرف التاريخى، فلم يكن الخميني أول قاتل بولاية الفقيه، ولكنه هو الذى قدم الفكرة فى الظرف التاريخى المناسب لتتحول من ولاية الفقيه إلى حكومة الفقيه، وكانت هى الصيغة التى طُرحت لتملأ الفراغ فى قمة الهرم الشيعى فى زمن الإمام الغانى هو الإمام الثانى عشر عمد المهدى المتظر الذى احتى نحو عام ٢٦٣هـ

من المنظور التاريخي، بعد أن اختفى الإمام الثانى عشر تولى النيابة عنه فى قضاء شعون الأمر أربعة فقهاء هم عثمان بن سعي ثم ابنه الشيخ الخلانى (ت ٣٠٤هــ) ثم الحسين بن روح النوبختى (ت ٣٣٤هــ) ثم على بن محمد السمرى (ت ٣٣٩هــ) تلقف ذلك الحمين في العصر الحديث فذهب إلى أن الفقهاء هم الدين يجب أن يقيموا الدولة الإسلامية على رغم غيبة الإمام، وتبلورت دعوة الخمينى فى نظرية ولاية الفقيه بعد أن نفاه الشاه إلى النجف بالعراق، وعزز دعوته بإغراء الناس بأموال الزكاة فقال: "كيف يتم إنفاق نسبة الخمس المفروضة فى أرباح كل شيعى؟ همل تُلقى هذه الثروة فى البحر؟ أو ندفنها فى التراب إلى حين ظهور الإمام الفائب؟ أو نوزعها على خسين الفا أو خسمائة الف هاشمى من آل البيت؟ أو الأولى إنفاقها فى تسيير شئون الدولة وتحسين أحوال الناس؟ (١٨٨).

ويقول أيضاً في دعوته إلى حكومة الفقهاه: "إن الفقهاه للم الولاية من الله ويجب على الفقيه أن يعمل بموجب ولايته قدر المستطاع، ينفق الزكاة في صالح المسلمين، وعليه أيضاً إقامة حدود الله تبعاً لقول الإمام على: الفقهاء أمناه الرسل"، وجدير بالذكر أن الأمر يصل إلى أبعد من ذلك في رأى القاتلين بولاية الفقيه، حيث لا يقتصر الأمر على خدمة المسلمين أو إقامة الحدود، ولكن الهدف سلطوى، كما هو الحال عبر تداريخ الفكر السياسي الإسلامي، فذهب الحميني إلى أن "الفقهاء حكام على الملوك، و الحاكم الأعلى هو الفقيه الذي يحيط بالأحكام الإسلامية، أما الولاة والعلماء في الجالات العلمية فمجالم الأعمال الفتية والإدارية، أما الإدارة العليا للدولة والقضاء والحكم فهي خاصة بالفقهاء، وبالتالي فالفقيه هو الحاكم الأعلى" ( ۱۹۸ ).

أما عن المرجعية فالمراجع هم قادة الطائفة عقائدياً وسياسياً، والشيعة ملزمون باتبـاع المراجع، وتباعية المرجع من أصول المذهب، وللمراجع قوة ووزن نتيجة الاستقلال المـالى وترتب على ذلك استقلال سياسى وفكرى عن الدولة، في مدينة (قم) الإيرانية التى ارتبط اسمها باسم (الحوزة العلمية) يتدرج التعليم في مراحل، المرحلة الأولى: خسس سنوات يدرس فيها الطالب اللغة والبيان والفقه الشيعى والأصول وعلم الكتاب، ويسمى فيها (مبتدئ)، والمرحلة الثانية: ثلاث أو أربع سنوات يتخصص الطالب على يدى أحد المراجع، ويدرس التفسير الشيعى والفلسفة ونهج البلاغة (خطب وكلمات الإمام على) أو التاريخ أو الاتصاد المقارن، ويسمى (ثقة الإسلام)، والثالثة: غير محددة بفترة زمنية وتؤهل الطالب لدخول مرحلة الاجتهاد، ويصبع الطالب بجتهداً حين يقرر المرجع ذلك ويعطيه إجازة بعد أن يعد بحثاً أشبه برسالة الدكتوراه، ويسمى (حجة الإسلام)، وبعد المرحلة الثالثة إذا أجيز للاجتهاد فإنه يصل لقب (آية الش)، وعندما يؤسس قاعدة شعبية شيعية فإنه يصبح (آية الله العظمى)، وإذا اتسعت دائرة قاعدته فإنه يصبح (مرجع التقليد)، ويظل محتفظاً بلقب آية الله العظمى (١٨٠٠).

وعالم المراجع بذلك يكون عبارة عن دولة داخل دولة، لا سلطان للدولة عليهم، بىل إن المرجع يفوق الدولة أحياناً في أن أتباعه يدينون له بالولاء، ويتجاوزون في ذلك حدود الولاء للدولة، ولكل مرجع عملكته العريضة التي تتجاوز أحياناً حجم اللولة، وتمتد إلى الهاجرين والأتباع في دولة أخرى، ولديه موارد كبيرة من أموال الزكاة والخمس، ولكل مرجع وكلاء عملونه في تجمعات المقللين يقومون بحلقة الاتصال، وللمرجع هيئة مكتب لتابعة شئون الأتباع المقلدين وإدارة الشئون المالية، مثال على ذلك: المرجع الشيعي سيد عمد رضا كلبايكاني، فقد كان عدد أتباعه أكثر من ثلاثة عشر مليون نسمة في إيران وياكستان وأفغانستان والخليج والسعودية، وله عشرة آلاف وكيل يمثلونه في تلك المناطق، وبينما تلاحق المدولة الناس لتحصيل الضرائب فإن الوضع معكوم بالنسبة للمرجع، ويث يذهب الناس إليه ويدفعون الزكاة والخمس التي تصل إلى الملايين برغبتهم (١٨).

لدى الشيعة اتفاق بينهم على المبدأ - مبدأ ولاية الفقيه-، ولكن الخلاف بينهم على نطاق وحدود الولاية، هل تشمل الحكم وإدارة الدولة؟ أم هى مقصورة على الشتون الدينية؟، أغلية المراجع ليست مع إقامة الدولة التى يحكمها رجال الدين، ويذهبون إلى أن الإمام الذى له الحق فى الحكم هو الإمام القائب، أما رجال الدين فلهم ولاية الفتوى والقضاء وإقامة الشعائر والإشراف على إدارة الأوقاف، وبعض آيات الله يقولون بأن ولاية الفقية ليست وظيفة سياسية، إنما هى مسألة فقهية لا شأن لها بالسياسة، وبذلك فإن

التيار السائد في الفقه الشيعي وفي الحوزات العلمية في قم ضد فكرة الولاية المطلقة للفقيه التي نادي بها ومارسها الإمام الخميني (٨٨).

#### - رزية نقدية

بعد قتل الإمام على وتسليم الأمر لماوية عن طريق الحسن، ثم قتل الحسين، وضياع السلطة من أشياع آل البيت، حيثذ رأى الشيعة أن هذه الأحداث كفيلة بالقضاء على أهلهم وهدفهم الذى يكمن في الحصول على السلطة، فاحتاجوا إلى أيديولوجية غيية لكى يضيفوا بها صبغة التقديس على آل البيت ونسلهم الناتج عنه الأثمة، وكلما زاد البعد الغيبي التقديسي للأثمة كلها زاد اعتناق الأتباع وكثر عددهم، وبالتالي زاد حزبهم قرة يستطيعون بها الرصول إلى السلطة، ولهذا وضعوا الخطط السرية للدعوة إلى التشيع، فذهبوا إلى فكرة المرقية - أى نسب آل البيت - وإلى فكرة التقديس والعصمة للأثمة، وبذلك جعلوا أحقية الوصول إلى السلطة من خلال هاتين الفكرتين.

بعد كربلاء وفي طريقهم لتكوين الأيديولوجية المتعلقة بالبعد المتافيزيقي الغيبى للإمام، وجدوا أفكاراً موجودة في فلسفات أخرى، تأثروا بها تأثراً شديداً، سواء أكانوا من المعالمة المتدلين، فالفلاة كالسبأية ادعت نبوة والوهية الإمام على ووقوع المعجزات على يد الإمام أو الأثمة من نسل آل البيت، وأنهم ورثة العلم الإلهى وكذلك النبوة، و ربط الإمامية بالإمامة والولاية، حيث ترجع إلى السبأية ربط الإمامة بفكرة الوصية والرجعة، أي رجعة الإمام بعد موته أو غيبته، ويذكر الطبري (ت ١٣٩هس) أن ابن سبأ قال: "أعجب عن يزعم أن عيسى يرجع ويكذب بأن عمداً يرجع"، وأول قوله تعالى: الأولى فرض عَلَيك القرآن لرزدًا في ألى مَمَادٍ القصص: ٨٥، بأن "عمداً أحق بالرجوع من عيسى" (١٠٠)، على الرغمة وليس الرجعة، عيسى" (١٠٠)، على الرغمة وليس الرجعة، ولوكن قول أبن سبأ لاقي قبولاً من أتباعه وصحبوا ذلك المعنى على الأكمة.

ولم تكن تلك الأفكار، كالرجعة والوصية وميراث العلم عبر سلسلة النسب العرقي، والعلم الإلهي المستودع في الأنبياء شم الأوصياء، وفكرة الغيبة، من ابتداع السباية، وإنما هي من تراث الفكر اليهودي وكذلك المسيحي والفارسي والهندي، فاليهود قالوا: "إن موسى قد أفضى بأسرار التوارة والألواح إلى يوشع بن نون وصيه وقتاه والقائم بالأمر من بعده ليفضى بها إلى أولاد هارون لأن الأمر كان مشتركاً بينه ويين أخيه، وكان

هو الوصىّ فلما مات هارون في حال حياة موسى انتقلت الوصية إلى يوشع وديعة يوصلها إلى شبير وشير ابني هارون" (٩٠)

لقد وجدت السبأية فى اليهودية أن سلسلة طويلة متصلة من الأنيباء تلى بعضهم بعضا، وهذه السلسلة لا تقف حيث أن لكل نبى خليفته إلى جانبه وهو الوصى، فكما كنان لموسى خليفته (يوشع) كذلك محد خليفة هو الإمام على، به يستمر الأصر وباولاده من يعده، وكذلك الرجمة فعلى الرغم أن هذه الفكرة قالت بها أسم وملل كثيرة كالفارسية والمزدية إلا أن الفلاة فى بادئ الأمر استقوها من اليهودية لاتصالهم المباشر بالفكر اليهودى الذى أجاز الرجعة لفزير وهارون، والمتاخوون من الشيعة صاغوا أفكار الرجعة والفية والوصية ومن الفارسية الزرادشية والهندية واليهودية.

وثعد تلك الأفكار بمثابة إرهاصات أولية انتفعت بها فرق الشيعة بعامة فى بلورة أفكارهم عن مفهوم الإمامة، كل أخذ ما يناسبه، فالكيسانية قالت بإمامة ابن الحنفية (ت٨١هه)، وبعد موته قالوا برجعته وهو المهدى، سماه على مهدياً ولم يحت ولكنه غاب وسيرجع بملك الأرض، وأضافت فرقة الحربية وهى من فرق الكيسانية فكرة الأسباط وهم الأثمة على والحسن والحسين وعمد بن الحنفية، وأضافت إليهم صفات رفعتهم فوق مستوى البشر، فيهم يُسقى الحلق الغيث ومن تبعهم لحق ومن تأخر عنهم محق، وأضاف الحربية إلى هؤلاء الأثمة العصمة، فهم معصومون من الحطأ والزلل والجور والمعصية، واستمرت تلك الأفكار لدى البيانية والجناحية والمغيرية والمنصورية و الخطابية والمعالية، وكل تلك الأفكار قد ترددت من قبل فى الفلسفات الهندية الثنوية القارسية وبخاصة فكرة النور وفى غنوصية المسيحية وكذلك اليهودية (١٠٠).

اضافت الشيعة فكرة العصمة للإمام حتى يكون هناك ما يبرر الطاعة المطلقة له، لأنه لو لم يكن معصوماً ما كانت الطاعة المطلقة واجبة، والطريق إلى السلطة وأيضاً المحافظة عليها بحاجة إلى طاعة من الرعية، ولكى تتم تلك الطاعة بالشكل المطلق لابد وأن يكون المطاع له ذات صفات تفوق صفات الآخرين، تبلورت تلك الصفات عند الشيعة في الأمور الغيبية، ولذا أضافوا هالة من التقديس والعصمة على الأثمة، ولكن كان هناك تناقضات في قولهم بالعصمة، منها: أن المعتدلين منهم ذهبوا إلى أن الإمام لا يأتيه الوحى ولكن النبي يأتيه الوحى على المحموم، والتناقض يكمن في كيفية فرض الله طاعة الإمام المصوم على العباد وفي الوقت نفسه يحجب عنه أمر السماء، ومنها أيضاً:

أن نسبة العصمة للأئمة مع قدرتهم على الاختيار يُعد تنافضاً، وكـذلك الطاعـة المطلقـة والعصمة تجعل للإمام السلطة المطلقة وتتنافى تلك السلطة المطلقة مع مبدأ الشورى الذى أقره القرآن الكريم.

وإن كانت الشيعة تنكر على الإمام مسألة الوحى وتجعلها للأنبياء، فإن الأوصاف او الصفات التى تتبلور في العصمة والطاعة الواجبة وميراث العلم السرى والنور الإلهى، تجعل من الأثمة مرتبة أعلى من النبوة ومن الوحى، لذا فإن الصفات المختصة بالإمام تتناقض مع إنكار مسألة الوحى، ومن جانب آخر إن فكرة المهدى المتنظر اتخذها الشيعة وسيلة في الحروج من حالة الفشل في الوصول إلى الحكم، واخذها بعض الأمويين لتبرير فشل خالد بن يزيد الأموى وخروج الحكم من بيته إلى بيت مروان بن الحكم، فأشاعوا أن المهدى المتنظر سبعود بالحكم إلى أل خالد بن يزيد، وفعل العباسيون ذلك أيضاً وادعوا أن المهدى فيهم وليس في الشيعة، وأصبح في كل عصر يخرج داع يزعم أنه المهدى المتنظر، كما حدث مع المهدى رأس اللولة الفاطمية، وفي تاريخ المغرب لا يكاد يمر عصر من غير خروج من يدعى أنه المهدى، كما في السودان، وكما في فارس حيث ادعى الميزز على عمد أنه نائب المهدى المتنظر، ومهدى الأقوقاز إيليا منصور، ومهدى الأكراد حسن بن عدى، حتى أصبحت فكرة المهدى وادعاؤها وسيلة للوصول إلى السلطة.

أما عن نظرية ولاية الفقيه بالأبعاد التى أشار إليها الخمينى، فما همى إلا دكتاتورية مطلقة مغلفة بصبغة دينية غيبية، جعلت الفقيه نظرياً فى مرتبة ادنى من الإمام والنبى، وعملياً جعلته أعلى فى سلطته من النبى أو فى أقل التقدير مساوياً لمه، أما بالأبعاد التى أشار إليها زعماء الشيعة جعلت من الفقيه أو المرجعية كيان دولة داخل دولة، وهذا ليس بجديد فى المجتمعات البشرية، فعبر التاريخ تكونت تلك الكيانات بالصبغة الدينية سواء أكان الدين وضعياً أم سماوياً، لتكون سلطة منفردة مقابلة لسلطة الدولة، مثلما كان فى الحضارة المصرية القديمة، تقابل بين الكهنة والفرعون، وفى العصور الوسطى فى أوروبا البابا أو الكنيسة والملك، ياخذ الكيان صبغة غيبية دينية كوسيلة لجمع الأتباع والتبرصات والهبات، وبالتالي السلطة، فى بعض الأحيان والفترات يكون مساوياً لسلطة الدولة، والبعض الأخر

إن البعد الأيديولوجي الذي استُخدم في الصراع التاريخي على السلطة والمال بين الهاشمين والأموين والعباسيين والعلويين، والذي تبلور في نظرية الحلافة وجعلها صن بنية الدين أو النظام الدينى وصبغها بالصبغة الدينية، وكذلك نظرية الإمامة وولاية الفقيه في ضوء السلطة المطلقة أو المقيدة، وصبغها أيضاً بالحسبغة التقديسية الدينية الغيبية، وكذلك نظرية المهدى المتنظر، كل هذا قد أثر في العقل الجمعى العربى المعاصر، جمل الهوية متقسمة ومتصارعة مع ذاتها، ليس لديها أيديولوجية واضحة المعالم لكي تسير نحو التنمية والتقدم، فحينما تكون الهوية مشتة ومتصارعة مع ذاتها يكون الهدف الأساسى هو غلبة جزء منها على الجزء الآخر، ويختفي حينتذ نمط المتفكر المنطقى العقلاني في البناء، وتغلب الحيرة والتردد والاختلاف في المفاهيم الحاصة بالموضوع الواحد، فتصبح الهوية في حالة نكوص وتبرير دائم لمواقفها المختلفة المتنازعة.

## ثانياً: القومية والقطرية

لقد سبقت الإشارة إلى تنازع القطرية والقومية مع الخلافة العثمانية، حيث بدأت الملامح الأولى لظهور القوميات المختلفة، بخاصة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الملامح، الك القوميات تصارعت مع الحلافة العثمانية حتى نهايتها في بدايات القرن العشرين، وادى ضعف الحكومة العثمانية إلى ظهور أسرات حاكمة في غتلف الأقطار العربية، وأخذت كل أسرة تدعم نفسها عن طريق خلق كيان واضح لها يعتمد على حدود جغرافية واضحة، مثلما هو الحال في مصر، والعراق والبيمن ودمشق ومكة والكويت وقطر والبحرين والسودان وطرابلس الغرب، وكانت هذه التشكيلات بمثابة التكتلات السياسية القطرية التي تنازعت مع الخلافة العثمانية، وأيضاً البدايات الأولى لتكوين اللول العربية الحالية.

وهناك نموذج آخر يشير إلى صراع مع الخلافة وهو نموذج القومية العربية والمذى 
تبلور فى الثورة العربية فى مطلع القرن العشرين، وإن كان الصراع فى تلك الحقبة قد دار 
بين القومية والقطرية وبين الخلافة، فمن جانب آخر قد تطور إلى صراع بين القومية 
والقطرية، والذى أفرز فشل الوحدة العربية، ويمكن فهم التنازع بين القومية والقطرية من 
خلال التحليل النقدى للخطاب القرمى المعاصر باعتباره نتاجاً للأحداث التاريخية 
المضمنة فى صراع القومية مع الخلافة، وإن كانت الحلافة العثمانية قد انتهست، إلا أن 
الصراع بين القومية والقطرية والخلاقة لم يته لوجود تيار معاصر – التيار اللدينى - يحاول 
جاهداً نظرياً وعملياً أن يصل إلى السلطة عن طريق مفهوم الخلافة.

#### ١- مدالول القومية

اختلف الكثير من المقكرين - على الصعيدين الأوروبي والعربي - في تحديد مفهوم القومية، حيث إنه من المصطلحات واسعة المعنى والمدلول، ويتشابه كثيراً في بنيته ومكوناته مع مفهوم الهوية، من منظور وحدة الأصل والتواجد المكاني والأيديولوجيا المثقافية المتعللة في اللغة والدين والتاريخ، إلا أن مدلول الهوية -حديثاً - يعنى بالدلالة الاجتماعية الثقافية التي تعبر عن الإطار الفكري العام والإطار النفسي الذي يعبر عن وجوده الاجتماعي والنفسي والثقافي والعرقي، فيهتم بالسمات العامة وأتماط المتكير والسلوكيات والأصل العرقي، في ضوء كل ما أنتجه العقل للمجتمع عبر تاريخه والمذي يثل النمط الأيديولوجي لطرق التفكير الخاصة بعقل المجتمع، أما مدلول القومية فيعنى بالكيان السياسي ووحدته عن طريق المكونات المشتركة للكيانات السياسية الداخلة فيه كالعرق أو وحدة الأصل واللغة والدين والتاريخ.

لم يتفن المفكرون على تعريف عدد لفهم القومية بجرداً عن الظروف والملابسات التاريخية، وعلى الأخص لأن مفهوم القومية يقوم في واقعه على الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتغيرة وكذلك الجغرافية، ولهذا حاول التيار القومي العربي أن يبحث في كيفية فهم العقل الأوروبي لذلك المصطلع (\*\*)، ومقارنته بالمدلول العربي في اللغة والتاريخ في عاولة لإثبات علية الفكرة وتأصيلها، وبالتالي ينمو الشعور التطورى للفكر العربي بهدف تعريب المفهوم والدلالة، ووضعه مقابل مفهوم الحلافة في مطلع القرن العشرين، والذي تبلور في بلاد الشام والعراق، نادي بإنصاف العرب في الدولية العثمانية واشتراكهم في الإدارة والسلطة، حيث تمثل هذا التيار خاصة في عدة جعيبات مياسية مثل المتدى الأدبي، والجمعية القحطانية، والجامعة العربية، والعربية الفتاة، وحزب اللامركزية العثماني، وجمعية المهد، وتبلورت مطالب هذا التيار في مقررات المؤتم العربي الأول الذي عقد في باريس (يونيو ١٩٦٣ م)، وبعد ذلك قابل مصطلح القومية مصطلح القومية مصطلح القومية من حيث المفهوم والمدلول والواقم.

إن فكرة القومية من ضمن أفكار القانون الطبيعي للمجتمعات البشرية، وهي موجودة منذ القدم، تختلف صورها باختلاف العصور والمجتمعات لأنها تعبر عن

<sup>(\*)</sup> مثـل کتابـات میکـافیلی (ت۱۹۲۰م) و بـودان (ت۲۵۹۱م) وهـویز (ت۱۵۷۹م) وجـون لـوك (ت٤١٢م) ورومـو (تـ۱۷۷۸م) وهیجل (ت۱۸۲۱م)

علاقات اجتماعية لجموعة من أبناء الأمة الواحدة، قد يحسن استخدامها أبناؤها أو يسيؤا، وهذا متوقف على الأفكار الكامنة التى تعبر عن تلك العلاقات بين أبناءها، ومن هذا المنطلق قد تتحقق الوحدة القومية للأجزاء المكونة لها وقد تفشل، فالنجاح والفشل في تحقيق الوحدة متوقف على المساقة بين العملية التنظيرية والواقع، ولكى تقترب تلك المساقة لابد أن تكون النظرية معبرة عن الواقع وليست نظرية خيالية يوتوبية.

لقد أشار القوميون العرب إلى أن مصطلح القومية في اللغة العربية مشتق في الأصل من كلمة "قوم" والقوم هم الجماعة الذين يقومون قومة واحدة، فهي تعني علاقة القوم فيما ينهم، وتعبر عن جماعة من الناس تربطهم ببعض علاقات اجتماعية، وهي الأساس الذي كون القوم، والأمة هي أيضاً تكوين اجتماعية، والعلاقة القومية، فالقوم هم الأحمة، وبذلك تكون العلاقة القومية مرادفة للعلاقة الاجتماعية، والعلاقة القومية مرادفة للعلاقة الإجتماعية، والعلاقة القومية مرادفة العلاقة الإجتماعية، والعلاقة القومية مرادفة على غير الفراد جاعة ما، بل تعني أيضاً الولاء لتلك الجماعة.

والقومية هى التعبير عن تلك الملاقة التى تربط بين أبناء الأمة الواحدة، وهى تعبير عن الشعور أو العاطفة التى تقوم على وحدة الانتماء والمصير، أما الدول القطرية فهى ذلك التنظيم السياسى الذى يقوم على مجموعة من العوامل غير الطبيعية تليم ودينية وعسكرية، والدول القومية كوحدة سياسية اجتماعية تكون عادة أكبر من القبلية أو الدول القطرية، وهى بالمقابل أصغر من الدولة الإمبراطورية التى تدخل فيها قوميات مختلفة، فالقومية فى نظر القوميين تقوم على أساس الحركة الحقيقية لتاريخ الشعوب الإنسانية، وكنتيجة لتطور الجماعات البشرية تلبية لحاجات اجتماعية وطبيعية (٢٢).

ويهذا يكون مفهوم الدولة القومية قائماً على الجمع بين كل من مفهومي الأمة ككيان اجتماعي طبيعي والدولة القطرية كإطار سياسي تنظيمي ينبثق من ذات الأمة ويعبر عمن تطلعاتها وأهدافها، حيث تشير الأيديولوجية القومية إلى العلاقة الوطيلة بين فكرتي القومية والوطنية، باعتبارهما من أهم المواطف الاجتماعية التي تربط أبناء الأمة أو الوطن بعضهم بمعض، وتدفعهم للعمل من أجلها والتضحية في سبيلها والاعتزاز بماضيها.

فالوطنية - في رأى القوميين- هي ذلك الشعور الباطني بالارتباط بالوطن والاعتزاز به، وهي غريزة طبيعية تدفع الإنسان إلى حب الأرض التي يعيش عليها، والتعصب لها والتضحية في سبيلها، أما القومية فهي رابطة اجتماعية طبيعية بها يتسب الفرد لأمة معينـة، وهذا الانتساب لا يتحقق إلا بإحساس الفرد بالانتماء للأمة والولاء لها <sup>(۱۱)</sup>.

الوطن فى عمومه هو تلك الرقمة من الأرض التى اصبحت نتيجة لجموعة من العوامل تخص مجموعة معينة معينة من العوامل تخص مجموعة معينة من البشر، كالظروف الجغرافية و الأحداث التاريخية، وتعبير الوطن يختلف باختلاف المراد به، إذ قد يعبر عن قطعة صغيرة من الأرض كالقرية، أو المدينة التى ينشأ عليها الإنسان، وهذا هو المفهوم اللغوى والاجتماعى للوطن، وقد يكون أوصع من ذلك بحيث يشمل عدة قرى ومدن، ولكنه يظل جزءاً من إقليم الدولة، وهدذا هو المفهوم الإدارى أو الحلى للوطن، وقد يراد به إقليم الدولة بكاملة وهو المفهوم الدرطن حيث يتمتع بالمواطنة كل من يجمل جنسية الدولة.

ويرى الاتجاه القومى أن مفهوم الوطن يختلط بمفهوم إقليم الدولـة، وهنـاك إخـيراً الوطن القومى وهو الوطن المرتبط بارض الأمة، وهو قد ينطبق علـى إقليم الدولـة إذا كانت دولة قومية وقد يشمل أقاليم لعدة دول، وفي هذه الحالة يعبر عن المفهوم المعنـوى للوطن أى أرض الأمة، ويناء على ذلك فإن معانى الوطن رغم اختلاف المراد بهـا فإنهـا جميعاً متداخلة في المفهوم وتشكل كلاً واحداً متكاملاً .(11)

ويشير أيضاً إلى أن الشعور بحب الوطن (الانتماء) يبدأ بالمنزل الذى تنبت فيه بـ لمرة الوطنية الأولى، ثم المدرسة التى لها دور كبير فى إحياء الشعور الوطني والقـ ومى لـ دى الطفل، حتى إذا أصبح شاباً نمى إدراكه وثقافته وأصبح هـ لما الـ شعور الـ وطنى والقـ ومى عنده عقيدة راسخة فى قلبه ووجدانه، لأن الوطنية هى ارتباط الإنسان بأرضه أو موطنه، والقومية هى تلك الرابطة التى تربط الفرد بالجماعة الإنسانية التى يتنمى إليها، أى امته العربية التى تتكون من مجموع الدول والأقطار العربية، ولهـ لما الوطنية هـ اساس القومية وكل شعب عربى هو جزء من الأمة العربية (٥٠).

## - نظرة تحليلية نقدية

عند تحليل فكرة الوطنية والانتماء من ذلك المنطق الذى يتحدث به القوميون، نجمه على قدر كبير من الإنشائية التنظيرية، لأنه أهمل تحليل أبصاد الفرد كبنية مسيكولوجية تتفاعل مع الآخرين، وبالتالى مع الوطن ككل من حيث إنه يمثل مجموع الأجزاء، يتحدث هذا الاتجاء من منطلق أحدى النزعة والهدف، تناسى أن الإنسان كفرد لديه درجة قوة من المواطف بجميع أنواعها، تقوى حينما تأخذ، تعطى حينما تجد عطاء الآخر، وما علاقة الفرد الجزئى من حيث العاطفة إلا علاقة أخذ وعطاء، كيف يمكن أن نطالب ذلك الفرد الجزئى بأن يعطى المجتمع ويشعر به وينتمى إليه فى الوقت نفسه الذى يشعر هذا الفرد بأن المجتمع لا يعطيه شيئاً؟

أتى الخطاب الإنتمائى للقومية العربية أحدى النزعة من الجانب السلطوى، وهو من ضمن الخطابات الاستهلاكية، حيث نظر للفرد من منظور ولاء ذلك الفرد ليس للمجتمع بل للنظام الحاكم، وتجاهل تفاعل الفرد بمجتمعه من عطاء متبادل، فقوة الحين والارتباط والشعور بالانتماء يزيد ويقص عند الأفراد، وبالتالى مشاعر المجتمع ككل والتى تشكل عجموع إرادات ومشاعر الأفراد، و بالتالى غتلف درجة تعلق الفرد وانتمائه للوطن، كما أن هناك فرق بين شعور الفرد وعاطفته تجاه المكان الذى ولد فيه وكبر وكون فيه علاقات اجتماعية على المستوى الأصرى والعائلي وبين شعوره تجاه الوطن كدولة تتجسد فيها الإرادة في إرادة السلطة الحاكمة، فالتعلق والحنين و الذكريات شئ، والولاء والشضحية في سبيل الوطن شئ آخر، ولا يمكن اعتبارهما شيئاً واحداً، فالأولى: تتعلق بالذكريات في سبيل الوطن شي آخر، ولا يمكن اعتبارهما شيئاً واحداً، فالأولى: تتعلق بالذكريات أو الحنين إليها، والثانية: تتعلق بمفهوم الأخذ والعطاء، ومعيار الثانية لا يكمن في المشاعر الفردية بل في معيار التفاعل المبادل بين الفرد والوطن.

وفى الوقت نفسه يظهر الصراع بين القومية والقطرية فى التناقض بين التنظير أو الخطاب الإنشائي وبين الواقع، لأنه لا يخفى على أحد القيود الموضوعة من التأشيرات وأفكار الكفالة والإقامة، وإلى آخر تلك القوانين التي تضعها كل دولة عربية تجاه الدولة العربية الاخرى، وهي أكثر تعقيداً من القوانين الموضوعة تجاه الدول الأوروبية والأمريكية، بحجة أن الحدود الحالية القائمة بين مجموعة الدول العربية هي حدود قد رسمتها الأيدي الاستعمارية، وكعادة العقل العربي يبحث دائماً عن الآخر لتحميله ما يريد تبريره، فإن كان الاستعمار قد حدد حدوداً للدول المستعمرة، إلا أن الأقطار العربية قد أرست قواعد هذه الحدود وقوموها وزادوا عليها للتأكيد على القطرية، وبهذا يكون التناقض بين الخطاب الإنشائي القومي والواقع القطري.

وعند النظر في البعد التاريخي لفهوم الحدود القطرية الخاصة بالدول العربية نجدها منذ القدم، لقد كانت الحدود التقريبية الإقليمية لمصر كقطر مصرى موجوداً منذ تاريخ الفراعنة، وإن كانت تختلف قليلاً لذلك الشكل الحالى، وكذلك الشام وفلسطين والقطر الليبي وأرض الحجاز في شبه الجزيرة العربية والحبشة، ولم تكن شعوب تلك الأقطار من الناحية التاريخية في حال إدراك لفكرة القومية لأنها كانت مختلفة القوميات كالمصرية والحبشية والعربية والبربرية، ولكنها كانت على وعى تام بالقطرية في الأقطار الحضارية والقبائلية في الأقطار الأخرى، ويعنى هذا أن التنازع بين القومية والقطرية يكمن أيضاً في المستوى الشعوبي بجانب السلطوي.

## ٧~ الوحدة العربية بين الواقع والتنظير

لقد تأسست فكرة القومية على أساسين، الأول: معنوى والثاني: مادى، يقوم الأول على إدراك الأفراد وشعورهم الجماعي بوحملة كيانهم، الأمر الذي يمدفعهم للحياة المشتركة في أمة واحدة، والثاني يتجمد في ضرورة وجود جسم عام يكون بمثابة القاعدة التي ترتكز عليها هذه الروح المشتركة للجماعة الواحدة.

أما العامل الأول وهو المعنوى، يرتكز في أساسه على ثلاثة عوامل أساسية: اللفة، الدين، التاريخ، وبالنسبة للغة فإن لها دور مهم في تحقيق التألف الاجتماعي والانسجام العاطفي والوحدة الروحية بين أبناء الأمة الواحدة، فاللغة من أهم العوامل التي يمكن بواصطنها التمييز بين الأمم المختلفة، ولذا اعتبرت اللغة أحد العناصر الأساسية لتكوين الأمة، ولذلك سُميت اللغات المختلفة بأسماء الشعوب المختلفة.

وفى الواقع أن الاتجاء القومى قد ركز على عنصر اللغة لتكوين القومية إلا أن فى المستوى الواقعى نجد شعوباً غتلفة تتحدث لغة واحدة كالشعب الإنجليزى والأسترلل والأمريكى، كما أن الأسبان يتفقون فى اللغة مع بعض شعوب أمريكا الجنوبية، وقد يحدث العكس حيث نجد لغات غتلفة لشعب واحد كالشعب الهندى والشعب السويسرى، وتبرير ذلك أن الشعوب التى تتكلم لغة واحدة هى فى الأصل ذات أصل مشترك كما هو الحال بالنسبة للشعب الأمريكى الحالى والأسترالى وبعض شعوب أمريكا الجنوبية، أما الجنوبية، عيث تكون معظمها نتيجة للهجرات التى أعقبت حركة الكشوف الجغرافية، أما فيما يتعلق مجالة وجود لغات غتلفة لدى شعب دولة واحدة، فإنه يرجع فى الحقيقة إلى أن هذه الشعوب في البداية هى عبارة عن مزيج من شعوب غتلفة، احتفظ كل منها بلغته الأصلية كالشعب السويسرى.

لقد اعتبرت اللغة في الفكر القومي العامل الحاسم للوحدة العربية أو الدولة القومية، من منظور أنها العامل الحاسم في تمييز الأمم بعضها عن بعض وفي بناه الدولة

القومية، باعتبار أن الجنس البشرى مقسم طبيعي إلى أمم تتكلم لغات مختلفة، ويجب بناء على ذلك أن يكون لكل أمة حقها الشرعي في أن تكون منفصلة بذاتها وأن تكون دولة قومية مستقلة خاصة بها، وبالتالي فطالما أن الأمة العربية تتخذ من اللغة العربية أساساً لها، فإن هذا يعبر عن وجود الأساس المكون للقومية العربية والانتماء لها، لأن اللغة هي المعيار الأصاسي لانتماء الفرد للأمة، كما أن اللغة هي العلامة المعيزة لوجود الأمة والعنصر الأساسي لتحديد شخصيتها القومية (17).

ولكن إن كانت هذه الأفكار تلقى قبولاً فكرياً فى المستوى العام إلا أنها تحتوى على التناقض فى المستوى المنطقى، وايضاً سعة المسافة بين الجانب التنظيرى والجانب الواقعى، حقيقة لايمكن اعتبار اللغة العامل الحاسم لوحدة الدول، أو للوحدة القومية فهى من العوامل المهمة وليست الحاسمة، لأن هناك فرق بين العامل المهم والعامل الحاسم، والدليل على ذلك أن الأمة العربية فشلت فى تحقيق الوحدة القومية فى المستويين السلطوى والشعبى على الرغم من وحدة اللغة والدين.

هناك نقد آخر يكمن في اعتبار اللغة معيار أساسي لمشاعر الانتصاء انتصاء الفرد للمجتمع، فمشاعر الانتصاء لا تعتمد في معيارها على اللغة وحدها، بل كما سبقت الإشارة على فكرة الأخذ والعطاء، أي فكرة العدالة الاجتماعية، فالفرد حينما يشعر بأنه يأخد على قدر ما يعطى، فإن هذا الشعور بجعل علاقته بالجتمع تتصف بالعدالة، وهذا هو القانون الطبيعي الذي خلق عليه الإنسان، وعندما يتحقق ذلك يشعر الفرد بالانتصاء إلى المجتمع، وعلى الأخص عند وجود أحد مقومات الانتماء الذي يتبلور في اللغة المشتركة، فاللغة إذن ليست أساس الانتماء ولكنها من مقوماته شريطة تحقيق العدالة بين القرد وجتمعه، إذ كيف يشعر الفرد بالانتماء في مجتمعه الذي يشعر فيه بالاضطهاد والتهميش المؤدي إلى حالة الاغتراب في وطنه ؟!

وإن كانت اللغة هي أساس الانتماء، فكيف تفسر حالات الاغتراب الفكرى والنفسى التي يعيشها أفراد المجتمع في أوطانهم على الرغم من وحدة اللغة؟، فهناك فرق كبير بين مقومات الشي وأساسياته التي تعتبر كشروط أساسية لتحقيقه، والتي منها المعالة التي تعدد علاقة الفرد بالمجتمع، وتنمى شعوره بالانتماء لمجتمعه أو للجماعة، ولهذا لا تكفى فكرة اللغة وحدها واعتبارها عنصراً اساسياً للقومية العربية، بل يجب توافر عوامل كثيرة من أهمها العدالة الناتجة عن تفاعل الفرد ومجتمعه، وكذلك وحدة الثقافة العقلية التي تنجه وفق مبادئ القانون الطبيعي في المجتمعه، وكذلك وحدة الثقافة

يكن الاستدلال على ما صبق بأن سلمان الفارسى وصهيب الرومى ويلال الحبشى لم يكونوا عرباً، وكان انتمائهم ومشاعرهم في ظل نصرة النبي (ﷺ) على درجة شديدة من القوة، فريطوا مصيرهم بمصير العرب واعتقوا الدين الإسلامي، وضحوا بكل ما يمكون في سبيل نصرة الإسلام، وفي العصر الحديث نجح الاتحاد الأوروبي في الوحدة على الرغم من اختلاف اللغة بين الدول المتحدة فيه، بين الإنجليزية والفرنسية والألمانية......الخ.

فالانتماء لا يعتمد في أساسه على فكرة أحادية تتبلور في اللغة أو على عواسل متشابهة بين الأفراد فقط، بل إن هناك روح اجتماعية تتبلور من خلال تفاعل الفرد بالجماعة أو الجمع، وهي أشبه بحالة الذاتية المشتركة، بمعنى النزوع الفطرى لمدى البشر للتعامل المتبادل والنزوع للاستجابة المتبادلة، وبعض هذا النزوع الفطرى عرفاني أو فكرى وبعضه وجداني عن طريق الاكتساب المتبادل بين الفرد والمجتمع، تظهر الطبيعة البشرية والشخصية الإنسانية من خلال العلاقات بين الناس بعضهم البعض، وهكذا فإن البشر منذ طفولتهم الأولى لديهم توجه إزاء البشر الآخرين باعتبارهم القسمة الأهم المميزة للبيتة، ويدل هذا بالضرورة – من منظور تطورى – على تجاهم والضعف إزاءهم (٧٧)

لا تنمو قدرات البشر ولا مشاعرهم ولا تتحول من قوة إلى ضعف أو المحس إلا من خلال شبكة التفاعل الجمعية بين الأفراد بعضهم البعض، وذلك في إطار وضع اجتماعي، والتي تتبلور في علاقة الفرد بالجتمع، وقدرات الروح الاجتماعية لا تقوى إلا بتوافر العدالة بين افراد الجتمع ولا تكتمل إلا بها، وبالتالي ينمو شعور الفرد بالانتماء، فالانتماء ليس نتيجة وحدة اللغة بل نتيجة تحقيق العدالة في الجتمع الذي يعيش فيه الفرد.

إذن يمكن القول بأن على الرغم من أهمية اللغة فى الحفاظ على هوية المجتمع، وأن الفوية من شأنها أن تحد من مظاهر الوعى القومى، وأن تزايد الشعور باللغة المشتركة يؤدى إلى نمو الإحساس بالقومية، إلا أنه من الخطأ الاعتقاد بأن اللغة المشتركة هى الأساس أو المقتاح الوحيد لوحدة القومية العربية، لأن معظم دول العالم المعاصر بها أقل من سبعين فى المائة من سكانها يتكلمون لغة واحدة، فالوحدة والاختلاف فى اللغة لا يمكن الاعتماد عليها كمعيار واضع لوحدة أو انفصال الأمم، سواء منها تلك الأمم القديمة أو الحديثة، ولكن هناك عوامل أخرى كالنظم السياسية والمصالح المشتركة فى

المفهوم والأيديولوجية، وكذلك النظم الاقتصادية، وليست اللغة هي العامل الحاسم في الوحدة بين الدول العربية.

أما العامل الثانى للقومية العربية فهو الدين، يرى القوميون وكذلك الموعى العربى العام أن علاقة الدين الإسلامي بالعرب والقومية العربية علاقة تاريخية عربقة لا انفصام فيها، فالعروبة تعنى الإسلام والابتعاد عن الإسلام معناه انفصال البناء عن أساسه، ولذا فالدين في رأيهم – هو أساس الوحدة وهو القول إسلامي معناه عربي. (١٩٨)

حقيقة إن الإسلام هو الذى جمع العرب لأول مرة فى تاريخهم فى إطار اجتماعى واحد، إذ لم يسبق لهم أن توحدوا فى إطار فكرى وعقائدى واحد فى تاريخهم قبل الإسلام، ولقد ساعد على القيام بهذا الدور طبيعة الدين الإسلامى ذاته، لذا فقد أصبح الإسلام بالنسبة للعرب منبع حضارتهم وأساس تفكيرهم، وهو الذى مكن العرب من تكوين أمة ذات سلطان، بعد أن كانوا متغرقين فى قبائل متنازعة باستمرار على أبسط الأمور، يدفعها التعصب القبلى.

ولكن هناك خلط معرفي لدى الاتجاه القومي بين مفهوم الدين ومفهوم العروبة، فاللدين ليس هو العروبة، لأن الدين في أبسط معانيه هو اعتقاد الأقراد تجاه أوامر ونواحي الإله، والذي يكمن في الدين الإسلامي اعتبار الإله إله واحد وأن الرسول (ﷺ) هو مرسل من عند الله والإيمان والعمل بالقرآن والسنة، أما العروبة فهي نوع من العرقية أو الجنسية التي تربط بين أفراد الجتمع كوحدة المكان أو المدم أو اللغة أو الوطن، وبالتمالي فالدين هو الإسلام أما القومية فهي العربية، إذن ليست العروبة هي الإسلام.

كما أن نظرة الإسلام تختلف عن نظرة القومية أو العروبة أو القطرية على الرغم من عدم التعارض بينهما، فالإسلام نظرته على الأفق لا ترتبط بالجنس أو النوع أو اللغة أو القومية أو اللدم، بينما تعتمد العروبة على فكرة القومية الحددة بالعرق أو الجنس واللغة، والحضارة الإسلامية قد بُنيت على وحدة الدين باختلاف القوميات واللغات، وعلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية، إلا أن اطراد تقدمها ومسعة انتشارها لم يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الإسلامية غير الناطقة بالعربية من قرص وخواسانين ومصرين وأتراك، وقد كتب بعضهم بالعربية وبلغاتهم الأصلية.

ومن ناحية أخرى، فإنه لو لم تتح للعرب فرصة حمل رسالة الإمسلام والخروج بهما من دائرة حياتهم الجاهلية شبة المغلقة، لما تيسر لهم التعرف المتكافئ على الـتراث العقلس للعالم القديم، فتاريخ العرب القديم لم يحمل أى بذور أو إرهاصات تصلح للتطور بقوتها الذاتية لكى تنشأ عنها مواقف فكرية وثقافية وعلمية، وليس معنى ذلك أن هناك تعارض ين العروبة والإسلام، أو بين الوحدة الإسلامية والدولة القومية العربية، بل إن قيام الدولة القومية العربية من شأنها أن تعزز بالوحدة الإسلامية، ولكن المقصود هنا تبيان الفرق بين مفهوم الدين ومفهوم القومية، وأيضاً توضيح أن وحدة الدين لا تودى إلى نتيجة حتمية لتوحيد القوميات توحيداً تاماً، ولكنها تؤدى إلى وحدة الأيليولوجية الفكرية للقوميات المختلفة.

عند استقراء التاريخ نجد أن اعتناق شعوب وقوميات وأقطار مختلفة في أصولها التاريخية لدين واحد ليس معناه انصهارها في بوتقة واحدة، أي تحولها إلى أمة أو دولة قومية واحدة وفقدان كل منها لتاريخها (۱۹ يعني هذا أن الدين لا يوثر بدوره في كيان الأمم وطبيعة تكوينها، فالدين ذا تأثير بالغ على القوميات والأقطار، ولكن من الملاحظ أن العامل القطري لا ينثر لأنه من ضمن القانون الطبيعي الذي خُلق عليه المجتمعات البشرية - شعوب وقبائل - وهذا واضح من خلال التاريخ، وعندما قام العرب بالفتوحات الإسلامية في بادئ الأمر وانضم إليهم أقراد شعوب المجتمعات القطرية المقتوحة، بدأ الحلاف واضحاً بين حركة التعريب وحركة نشر الإسلام، وتعرض العرب نتيجة هذا التصادم والتنازع بين القومية والقطرية لأزمات فرضت عليهم بلورة المهوم العرب بلحونة سما في فترة الحكم العباسي، فالأمم الأخرى وإن قبلت الإسلام فإنها لم تقبل العرب للحفاظ على قوميتهم، وسرعان ما قامت ثورات قومية لدى هذه الأمم ضد العرب وحركات انقصالية عن سلطانهم، وما ترتب على ذلك من حركات اجتماعية وكرية ذات صبغة دينية.

والحركات الشعوبية هى تعبير عن وعى الأمم الأخرى، وخاصة الأمة الفارسية بذاتيتها القومية، وباقى الأقطار المقتوحة حاولت الانفصال بذاتيتها عن القومية العربية ككل، وتشكلت فى حدود موضوعة ذات سيادة سياسية منفصلة واقعياً وعملياً ونظرياً عن الوحدة التامة التى ينادى بها القوميون فى خطاباتهم الإنشائية، وذللك بالرغم من وحدة الدين واللغة، وهذا يدل على أن الدين ليس هو العروبة، وذلك لا يقلل من قيمة أو أهمية العامل الديني لوحدة الأمة، فالإسلام دين عالى وليس قومى، نول للإنسانية جعاء، لا يخص قوم أو أمة دون غيرها، لا يغرق بين جنس وآخر، إلا أن للعرب فيه مقاماً خاصاً، فهم الذين احتضنوا دعوته وجاهدوا فى صبيل الحفاظ عليها.

أما العامل الثالث وهو التاريخ، فلقد أجم مفكروا القومية على أن الجذور التاريخية لقومية مجتمع ما يدل على الروابط الوثيقة التي تصل اتجاهات الحركة القومية بمسيرة الأمة في التاريخ، وتوضيح مدى انبعائها من واقع تطور الأمة وتطلعها المدانب على رقيها وتقدمها وفق منظور أهداف وطموحات أفرادها المتحدة من ماضى الأمة العريق والمنطقة صوب مستقبلها الذي تأمل تحقيقه، لأن التاريخ بحمل من الأحداث المتشابكة التي لها أثر بالغ في حياة الجماعة وتُعبر عن أفراحها وأحزانها وأمالها وآلامها، والممارك التي خاضتها مواء تلك التي انتصرت فيها أو منيت بالهزيمة، وما يروى من حقائق وأساطير تمجد بطولات الأجداد والمعبرة عن تاريخ الجماعة.

ويرى القوميون أن كل أمة بسبب عامل التاريخ، يكون فيها شعور عميق بالوحدة و التضامن، يؤثر ذلك على نفوس أفرادها ويسيطر على أسلوب تفكيرهم ونظرتهم للحياة، ويدفعهم للتعاون من أجل بناء المستقبل، لذا ففى رأيهم أن الوحدة التاريخية تلعب دوراً كبيراً فى تكوين الأمة وبناء الدولة القومية، فكل أمة تتسب إلى تاريخ واحد تنصهر فيه وتستمد من ذكرى أحداثه شعوراً وفكراً واحداً ورغبة مشتركة فى العيش معاً.

يشير هذا الاتجاه إلى اهمية العامل التاريخي للقومية العربية بقوله: "إن تاريخ كل امة هو عبارة عن الوعاء الذي تحفظ فيه ذكريات حياتها الماضية وتجاربها الحاصة، لأن اختلاف حوادث التاريخ وتجاربه من جماعة لأخرى يجعل الأمم مختلفة في أفكارها وأيديولوجيتها ومزاجها النفسي الناشئ عن تاريخها، وكذلك في نظرتها للأمم الأخرى، ولهذا فإن الدول القومية تهتم بالمحافظة على تاريخها وتدريسه لأجيالها حتى تحافظ على أصالتها وهويتها القومية التي تميزها عن غيرها، ومن هنا فإن الاعتزاز بالتاريخ يعبر عن الاعتزاز باللنات القومية عن الأمم، ولذا يعتبر التاريخ العربي الإسلامي من العواصل الأصاسية المكونة للقومية العربية". (١٠٠٠)

فى الحقيقة توجد عدة ملاحظات تختص بالعامل التاريخي وأثره فى القومية العربية، منها أن التاريخ المدون فى صحائف المطبوعات والمخطوطات بوجه عمام ولدى الأمة العربية بوجه خاص، قد يكون صورة صحيحة أو مشوهة أو مغلوطة، ذلك لأن عملية التأريخ بها الكثير من المغالطات التاريخية المدسوسة من الجانب السلطوى، والتى لا تمست فى كثير من الأحيان للواقع بصلة مثل انقلاب الهزيمة إلى نصر، والتدهور إلى تقدم ورقى وحضارة، أو تكون متأثرة بعواطف ونزعات مذهبية وشخصية، وهذا ما دعى الكثير من

المؤرخين إلى اللجوء لمحاولة إعادة كتابة التاريخ بعد وضوح فكرة إبادة أو تشويه الفـترات السابقة بعد تغير السلطة.

ولعل كتابات المفكرين الغربيين حول فكرة القومية وعامل التاريخ ((()) هي ما دفع المعلل العربي إلى اعتبار وحدة التاريخ من العوامل الأساسية التي توّدي بالمضرورة إلى الوحدة القومية المربية، وفي ذلك تداخل معرفي بين مفهوم القومية الوطنية الموجودة في الدولة الواحدة المرزقة إلى دويلات بذات قومية واحدة، وتوحيدها في دولة سياسية ذات سيادة واحدة كما حدث في إيطاليا والمانيا، وبين مفهوم الوحدة العربية تحت شعار القومية العربية للدول العربية القائمة بالفعل والتي تختص كل منها بسيادة ذاتية.

حقيقة لا شك في أن الوعى التاريخي يُعد عنصراً حيوياً للوعى القومى، إذ لا يمكن تصور وجود شعور قومي دون أن يكون هناك وعي تاريخي، حيث أن الوعى القومي يستمد روحه وأفكاره من الماضي، ويقوم على إحساس المجتمع بروح التاريخ وإدراك المناصر التي تفاعلت في صنعه، ولكن الوقائع التاريخية عادة ما تكون في حد ذاتها ملاحاً ذا حدين، إذ قد تشكل عاملاً إيجابياً في بناء الوحدة أو الأمة، وقد تكون من ناحية أخرى عاملاً سلبياً يؤدي إلى تفككها وضعفها.

إن وحدة التاريخ بالمعنى المطلق من الأمور التى لا يمكن التحقق من صحتها، بل من الأرجح أنها لم تتحقن، ففي الدولة القومية توجد بعض الأقطار التى لم يتحد تاريخها مع بقية اقطارها إلا منذ فترة زمنية قريبة، كما توجد بعض الأقطار التى ختلف تاريخها عن أقطارها الباقية قليلاً أو كثيراً، ومثال ذلك: تاريخ القبائل العربية قبل الإسلام في شبة الجزيرة العربية وتاريخ الشام وتاريخ مصر وتاريخ شمال أفريقيا وتاريخ السودان، لم يكن لدى كمل منها تاريخ متوحد مع الآخر، وبعد الإسلام والفترحات الإسلامية ظل تاريخ كل منها في الوعى الشعوبي فترة طويلة، ثم حدثت صراعات في الفترة العباسية الثانية وتكونت الولايات في الحلافة وما كمان للخليفة إلا الاسم، ولهذا يمكن اعتبار وحدة التاريخ يمنى الوحدة النسبية التى تتجلى في أهم صفات التاريخ العامة التى تعبر عن عامل شبه مشترك في العادات والتقاليد واللغة، ولذا لا يمكن اعتبار التاريخ من العوامل الرئيسة لتكوين الوحدة العربية على عمت شعار القرمية العربية على يمكن اعتبار من العوامل المساعدة.

ولقد سبقت الإشارة في البعد التاريخي إلى الصراع التاريخي على السلطة والمال،

فالتاريخ ينبئ بالفرقة من خلال الأحداث التى عبرت عن الصراعات والنزاعات بعد موت الرمول (紫)، بين الهاشميين وبنى أمية فى الجمل وصفين وكربلاء وشورة الحجاز وموقعة الزاب والعباسيين، وبين الحلويين والعباسيين، وبين الحجاز والدولة العثمانية، أدت تلك الصراعات والنزاعات إلى التعدد والفرقة عبر التاريخ، فأى تاريخ ذلك الذى يمكن أن يؤدى إلى الوحدة؟

يمكن الاستنتاج من الاستفراء التاريخي ثلاثة أسور، الأول: أن بناء فكرة القومية والوحدة العربية في أحد عواملها الأسامية على العامل التاريخي، هو في الواقع غير منطقي لأن التتاتيج تتعارض مع المقدمات، فإن كانت المقدمة هي الوحدة التاريخية في التاريخ، فإي وحدة تلك؟ فعند استقراء التاريخ عبر الأحداث منذ السقيفة إلى انهيار الدولة العثمانية نجد فيه الصراعات والنزاعات والتعديات والمؤامرات والاغتيالات، وعاولات انفصال الأقطار عن بعضها لتكوين دول مستقلة ذات سيادة، ونتيجة ذلك التاريخ أدى إلى تكوين الدول العربية المستقلة عن بعضها، ولا يمكن أن يؤدي إلى الوحدة، وهذا التداخل المعرفي في العقل العربي ما هو إلا نتيجة لتوهم واستنتاج نتائج من التاؤيخ متناقضة مع مقدماتها.

والثانى: الادعاء بأن الدول العربية كانت واحدة عبر تاريخها ويؤلف بينها وحدة التاريخ، وأن الاستعمار هو الذى جاء وقسمها ووضع الحدود بينها، إنما هو ادعاء ناتج عن عقل متناقض غير منهجى، لأن الترتيب التاريخى يقر بأن الاستعمار الأوروبى قد أتى بعد القرن الثامن عشر الميلادى، وأتمت أيديولوجية الاستعمار الأوروبى العسكرى شكلها النهائي بعد الحرب العالمية الأولى، وكادت أن تنهى بشكلها العسكرى بعد الحرب العالمية الثانية، ليحل علها أيديولوجية أخرى تكمن فى الاقتصاد السياسى، وقبل القرن الشامن عشر كانت هناك - كما سبق القول- عدة دول إسلامية متنازعة مع بعضها البعض عبر تاريخها، ولم يحقق الاستعمار أهدافه إلا من خلال تفكك وانهيار وتعدد وتنازع تلك الدول.

والثالث: تشجيع الدول الغربية للحركة القومية العربية في أثناء الحرب العالمية الأولى كوسيلة لإضعاف الدولة العثمانية، فإن فكرة القومية قد أتت في مقابل فكرة الخلافة الإسلامية، ثم تحولت بعد انهيار الخلافة العثمانية إلى مواجهة القطرية، فأصبح التنازع والصراع بين القومية والقطرية التي تشكل الصيغ السياسية للدول العربية الحديثة. أما بالنسبة للعوامل المارية التي وعترها القوميون من العوامل الأصاسية التي يمكن أن

يكون لها دور في القومية العربية فهي تتلخص في ثلاثة عوامل، الأول: وحمدة الأصل أو العرق، والثاني: وحدة الأرض والطبيعة، والثالث: الوحدة الاقتصادية والمصالح المشتركة.

وبالنسبة للعامل الأول وهو وحدة الأصل أو العرق، فإنه من العوامل المادية التى تلعب دوراً أساسياً ومؤثراً في تكوين الدول القومية، والاعتقاد بوحدة الجسس هو الشعور الذي كان سائداً لدى معظم الشعوب القديمة، ولكن لم يصط القوميون العرب أهمية كبيرة لذلك العامل لانتقادهم نظرية النقاء العرقي، وموقفهم في ذلك على قدر كبير من الصواب، فسلموا بوجود الكثير من القوارق بين البشر في الخلقة وطرق التكفير، ورفضوا فكرة الاستعلاء العنصري و التسامي والتفوق العرقي.

وذهبوا إلى أنه لا يوجد شك حول وحدة الأصل في الجماعات البشرية الأولى التي عاشت في عزلة تامة عن بعضها البعض، إلا أن وحدة الأصل أو الدم لا يمكن استمراوها في المراحل اللاحقة لتطور الجماعات البشرية، حيث انتهت في الحقيقة بمجرد اختلاط البشرية ببعضها البعض وكونت مجتمعات كبيرة وشكلت دولاً قومية، ومن المرجح- كما سبق القول في القصل الثاني: بنية الموية العربية- أن الجماعات البشرية لم تمكث في مرحلة التقاه إلا فترة قصيرة، ما لبثت بعدها أن تجاوزتها إلى مرحلة الاختلاط والاندماج مع غيرها، اندفاعاً وراه ضرورات الحياة التي لن تتحقق إلا من خلال العيش في جاعة واسعة، فلم يعد في الإمكان في العصر الحليث الادعاء بنقاء الجنس أو وحدة فلكس الصافي.

أما العامل الثانى، البيئة الجغرافية، فلقد ذهب القوميون إلى أن الأرض عامل أساس لوجود الأمة، لأن الأمة هى عبارة عن جماعة بشرية متآلفة ومنسجمة معاً، يرتبط أفرادها بروابط متينة تقوم على عوامل متعددة ومختلفة من أمة لأخرى، تجعلهم يتنمون لأسرة كبيرة واحدة ويرتبط مصيرهم بمصيرها، والتآلف والانسجام الجماعى يـودى إلى تنمية الإحساس بوحدة الانتماء والمصير، ولا يمكن أن يتحقق ذلك دون تفاعل اجتماعى بين أبناء الجماعة وحياة مشتركة تقوم على معايشة جماعية لمدة طويلة من الزمن فى رقعة معينة من الأرض، كما أن الهجرة عن المتطقة الجغرافية التى تتخذها الأمة وطناً قومياً لما لا تفقد الجماعة المهاجرة قوميتها، إلا أن الهجرة لمدة طويلة تستغرق حياة أجيال، والدائمة منها تؤدى إلى فقدان الجماعة المهاجرة لقوميتها الأصلية.

والهجرة الدائمة توقف التفاعل فيما يبنها وبسين الجماعات المقيمة على الأرض،

وهذا يشيد إلى أهمية عامل الأرض في نشؤ الأمم، فالهجرة الدائمة عن الأرض التي تعيش عليها الأمة الواحدة تؤدى إلى خلق أمة جديدة في أرض جديدة وهي الأرض التي اتخذتها الجماعة المهاجرة وطناً لها.

والوطن العربى من حيث الطبعة ليس به وجود حواجز وموانع طبيعية من شأنها أن تكون حاجزاً معرقلاً لعملية التوحيد السياسى فى إطار قومية واحدة، وفى رأى القوميين فالبيئة الطبيعية والحدود الجغرافية لها تأثير فى نشوء الأمم والدول القومية، بما تفيفه البيئة على أبناء كل أمة من سمات وطبائع وطرق تفكير وسجايا خاصة تميزها عن غيرهم من أبناء الأمم الأخرى، والبيئة الجغرافية للوطن متقاربة إلى حد كبير، وبناء على نظريات تأثير البيئة على العقل البشرى وسلوكيائه، فإنه من المقترض أن يكون العقل العربى متشابه ومتقارب عا يساعد على وحدة القومية العربية. (1012)

حقيقة إن كثير من الفكرين والفلاسفة قد أشاروا إلى الارتباط النوعى بمين ظروف البيئة الطبيعية وبين صفات الشعوب وطبائعها أمثال أرسطو وابمن خلدون ومتسكيو، فالطبيعة المجفرافية من شأتها أن تترك آثارها وبمصماتها الواضحة في التكوين الحلقي الأفراد الجماعة، وفي تنظيماتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأرجعوا اختلاف الأمم إلى اختلاف بيئاتها الطبيعية حتى أصبح التأكيد على أهمية أثر البيئة الطبيعية في الأمم أمراً معروفاً شأئماً، ظهرت في ذلك الأبحاث العلمية عن علم الجغرافية البشرية التي تتضمن تحليل طبيعة علاقة الإنسان بالبيئة الجغرافية .(١٠٠٠)

وإن كان هناك اتفاق في الأراه بصدد تاثير البيئة الجغرافية في الإنسان وطبائع الأمم، إلا أنها اختلفت في كيفيات ذلك التأثير، فالبعض منها يرجع الإبداع والذكاء والتنظيم لأثر المناخ، والبعض الآخر يرجع العقل الصانع المبدع إلى المناخ البارد.... وهكذا، ولذا لم ترتق الدراسات إلى مستوى الحقائق العلمية، ولكنها اتفقت على الفكرة الأساسية وهي أن للبيئة الجغرافية أثر كبير على طبائع وسلوكيات الأمم، فللظروف البيئية الطبيعية وخاصة طبيعة الأرض وأحوال المناخ تأثير واضح في تنظيم الجماصات الإنسانية وفي إحداث الفوارق فيما يينها، فشكل الأرض وطبيعتها وموقعها وحدودها ومناخها وثروتها الطبيعية لها أثر كبير في أسلوب حياة المجتمع والسلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

نظر دعاة القومية العربية إلى ذلك بمنظورين، الأول: البيئة الجغرافية للـوطن العربـي

بعامة على أنه متقارب ومتشابه ودرجة التفاوت فيه ليست عاتقاً للوحدة العربية، ولذلك فوحدة البيئة الجغرافية من شأنها توحيد السلوكيات والعادات والتقاليد وأتماط المتفكير، وبهذا لا توجد عوائق الوحدة العربية من ناحية البيئة الجغرافية بوجه عام، والشانى: أن الأممة العربية المتية المنية التي تمت حدودها من الحيط إلى الخليج به مناطق مختلفة جغرافياً، من حيث المناخ تختلف المناطق المواقعة على مساحل البحر أو المناطق الجبلية، كذلك الأمر من حيث البيئة الطبيعية من أنهار ومصادر مياه وخصوية التربة، تختلف مظاهر البيئة في كافة الأمور الأخرى في وطن قومي واحد لأمة واحدة.

وإن كان الاتجاه القومى قد نظر إلى البيئة الجغرافية بمنظورين الأول: التشابه والثانى: الاختلاف، إلا أنه رأى في المنظورين تعزيزاً للوحدة العربية وكيانها، لما يترتب عليه من التكامل في جميع الجالات، ولكن إن كان العامل الجغرافي لدى الاتجاه القومى يؤدى إلى الوحدة سواء تُظر إليه في مستواه العام من خلال التشابه أو في مستواه الجاص من خلال الاتفاق، فلماذا فشل الاتجاه القومى في تحقيق الوحدة القومية العربية؟ يدل ذلك على أن العامل الجغرافي ليس بالعامل الحاسم لوحدة الدول العربية، فهناك عوامل أخرى كفيلة بإقامتها، كالعامل السياسي والعامل الاقتصادي، وبعامة فإن العامل الجغرافي للدول العربية لا يقف حائلاً أو عائقاً أمام الوحدة.

أما العامل الثالث فهو العامل المادى المتمثل فى الوحدة الاقتصادية والمصالح المشتركة، يذهب الاتجاه القومى إلى أن العامل الاقتصادى لبس ذا فاعلية كبيرة فى التأثير على وحدة القومية العربية، فالظواهر الاقتصادية والاجتماعية مرتبطة ببعضها ارتباطأ وثيقاً، لأن البناء الاجتماعي فى مجتمع معين يمكس الظروف الاقتصادية السائدة فيمه والظواهر الاقتصادية تؤثر فى تنظيم البناء الاجتماعي، وبذلك يكون العامل الاقتصادى أحد العوامل النانوية التى قد تحظى بقدر من الأهمية فى تجارب قومية.

ولا ينفى أصحاب هذا الاتجاه أهمية العامل الاقتصادى عن معظم العوامل الاتحرى، ولكن اعتبروه عاملاً غير قوى فى تكوين القومية العربية، باعتبار أن شعور الأخراد بالانتماء والولاء لجماعة معينة متجانسة ينصهرون فيها جميعاً ويكونون كلاً واحداً متكاملاً، هو شعور قديم صاحب المجتمع الإنساني منذ بداية تنظيمه فى جاعات قومية متميزة عن بعضها، وإن أخذت هذه الجماعات فى القديم تنظيمات تختلف عما هى عليه الأمم والدول القومية التى ظهرت فى العصر الحديث، وفى

رأيهم أن الاقتصار على عنصر وحدة المصالح الاقتصادية كأساس للقومية والوحدة العربية بخالف الوقائم، باعتبار أن أهم ما يميز الإنسان تعلقه بنالقيم والمبادئ والاعتبارات الروحية والمعنوية أكثر من المصالح الاقتصادية. (١٠١)

لاشك أن في الوحدة قوة وفي الفرقة ضعف، وعندما نبحث عن الثغرات والمتناقضات في المستوين التغليري والعملي للوحدة العربية، وإظهار الصراع والتنازع بين القومية والقطرية، ليس معنى ذلك رفض مبدأ الوحدة، بل معناه الوقوف على الأسباب التي أدت إلى فشل تلك الوحدة، لقد تحدث الكثير من المفكرين العرب بما يكفي عن مسألة المولة والقومية والأمة والوحدة العربية، وفي الوقت نفسه كان هناك آخرون يتحدثون عن القطرية ودويلات طافية عرقية أو دينية، ولم يتحقق شيئ عن الوحدة عكس اطروحات المفكرين الغربيين التي تجد في الغالب تفاعلات مع سلوك الدولة.

أهمل العقل العربي في مسألة الوحدة أهم عاملين، السياسي والاقتصادى، ولم ينظر بعين الاعتبار إلى الحد الآدني من التكامل المستقر نسبياً بين الدول العربية في هذين العاملين، نظر العقل العربي للشعوب العربية على أنها تملك صفات تضوق البشر من المبادئ والقيم الروحية والحجة والود الذي يربط أفراد المجتمع بعضه بعضاً، وفي ذلك توهم غير واقعي، لأن الشعب العربي بحكوماته كبقية شعوب العالم لديه الرغبات المادية والمصالح القطرية المتعارضة مع القومية، وكذلك الصراعات التاريخية، والصراعات بين الطبقات المختلفة، وهي طبيعة البشر بأية حال رضينا أم أبينا.

والعامل الاقتصادى بين الدول العربية يشكل معظم العلاقات بينها، فهناك دول غنية في مواردها الطبيعية وقليلة التعداد السكاني، وبالتالى غنية اقتصادياً، ودول عدودة الموارد الطبيعية وكثيرة التعداد السكاني، وبالتالى تعانى من المشاكل الاقتصادية، ويكمسن الصراع بين القومية والقطرية في مستويين، الأول: السلطوى، والثاني: الشعوبي، وفي الأول فإن سلطة الدولة عدودة الموارد على أنها في احتياج لها، فتصبح نظرة فوقية، وإن اتحدت معها في وحدة سياسية كاملة فإن السلطة الغنية ستفقد قوتها الاقتصادية التي تعتمد عليها اعتماداً كلياً في وجودها، وبالتالى تنظر إلى موضوع الوحدة القومية بنظرة الربية لما يتبع ذلك من فقدان للقوة الاقتصادية.

وفى المستوى الشعوبي، فإن شعب القطر أو الدولة الغنية الذي يعيش في نمط اقتصادى واجتماعي- بموجب ارتفاع مستوى دخل الفرد- أعلى من شعب الدولة الفقيرة، يرفض الوحدة القومية لأنها تمثل له هبوطاً في مستواه الاقتصادي، ولهذا نجد الصراع بين القومية في جانبها النظرى وبين القطرية في جانبها العملي الواقعي، فنجد الدول الغنية تضع القيود القانونية الكثيرة أمام شعوب الدول العربية الأخرى الفقيرة، مججة أنها عمليات تنظيمية للعمالة، وهي في الواقع للحفاظ على المستوى الاقتصادي لها.

عندما تكون القوارق الاقتصادية كبيرة بين الدول بمامة والدول العربية بخاصة تضعف إرادة الدول الغنية نحو الوحدة، بل وتعمل على صدم إتمامها في الواقع على الرغم من اتجاه الخطاب السياسي النظري، ويظهر التنازع بين القومية والقطرية في المستويين السلطوى والشعبي، والواقع حير دليل على ذلك، فتنظير دعاة الوحدة القومية العربية في مسألة تهميش العامل الاقتصادي جاء بعيداً كل البعد عن الواقع وفهم البناء الإنساني البشري وطبيعة.

وجدير بالذكر أن بعض الأفكار العربية التى نادت فى خطابها السياسى النظرى بالوحدة القومية، كانت تطبق نظاماً اقتصادياً غتلفاً اختلافاً جذرياً عن الأقطار العربية الأخرى، فظهرت فكرة الوحدة على الساحة العربية من خلال المجتمعات التى كانست تدين بالنظام الاشتراكى، والذى قام على انقاض وتأميم ما هو فى النظام الراسمالى، والذى نظر إليه على أنه نظام ليبرالى عقيم به احتكار واستغلال للطبقة العمالية، فقامت تلك الدول بتأميم أصحاب رؤوس الأموال سواء أجانب أو مواطنين، وبذلك اقترنت فكرة القومية العربية بفكرة الاشتراكية، فتخوفت الدول العربية الأخرى التى تدين بالنظام الاقتصادى الراسمالى، فكانت التيجة الطبيعية هى الفرقة لا الوحدة، والصراع بين القومية والقطرية، حيث نظر كل منهما للآخر بمنظور عدائى وليس وحدوى بين القومية والقطرية، حيث نظر كل منهما للآخر بمنظور عدائى وليس وحدوى لاختلاف الأيديولوجيات الاقتصادية وما يتبعه من فوارق بينهم. (١٠٠٠)

وكذلك فى المستوى السياسى، فإن النظم الجمهورية فى بعض الدول العربية قامت على أنقاض النظم الملكية، واعتبرت النظام الملكى هو نظام عقيم غير صالح، ولذا قامت الانقلابات فى تلك الدول، والدول ذات النظام الجمهورى هى التى نالت بالوحدة القومية وتحمست لها، فنظرت إليها الدول العربية الآخرى ذات النظم الملكية نظرة عدائيه صواعية، نظرت كل منهما فى علاقتها بالأخرى نظرة شكية مربية، فكانت بينهما نظرة صراعية، كل منهما ينظر للآخر من خلال العداء بين نظامين سياسيين مختلفين.

من الطبيعي أن كل نظام سياسي يعمل على تثقيف وتغذية الـوعي الـشعبي بمبادئــه

وأمسه، حتى يتم توحيد الأيديولوجية السياسية فى الدولة بين المستوى السلطوى والمستوى الشعبى، فذهب النظام الجمهورى الذى قيام على اتقياض الملكية إلى تغذية الوعى الشعبى بمساوئ النظام الملكى، والعكس فى الدول التى تطبق النظام الملكى، ذهبت إلى تغذية الوعى الشعبى بمميزات النظام الملكى، عما أدى إلى التنافر فى مستوى الوعى الشعبى بين الشعوب العربية، متأثراً ذلك الوعى بتنافر وتنازع الأنظمة السياسية.

جانب آخر يزيد من حدة الصراع بين القومية والقطرية آلا وهو نوع الوحدة التى ينادى بها الاتجاه القومى، لم يوضح هذا الاتجاه نوع الوحدة في المستوى السلطوى في الجانب التنظيرى، بل اكتفى بالخطاب التنظيرى الإنشائي البعيد عن الواقع وتحدياته، فالوحدة أنواع، والمحور الأساسى الذى يدور حوله هو عور السيادة من حيث تركيزها أو توزيعها، ومنها الاتحاد الشخصى الذى يتم بين دولتين أو أكثر تحت رئاسة رئيس واحد مع الاحتفاظ باستقلال كل منها، وهذا النوع من الاتحاد يُعد أضعف أنواع الاتحادات، فلكل دولة دستورها الخاص بها، وتتمتع بسيادتها الداخلية والخارجية، والمظهر الوحيد من الاتحاد هو وحدة الرئيس، والثاني: الاتحاد الفعلى أو الحقيقي، وهو يتكون من دولتين أو أكثر وتحتفظ كل دولة بسيادتها الداخلية، ولكنها تفقد شخصيتها وتنصبع جزءاً من شخصية دولية جليدة هي الدولة الاتحادية.

والنوع الثالث: الاتحاد التعاهدي، ويسمى بالاتحاد الاستقلال أو الكونفدرالي، وهو يقوم بين دول ذات سيادة بواسطة عقد معاهدة بين الدول المشتركة في هذا الاتحاد، ولا يقوم بين دول ذات سيادة بواسطة عقد معاهدة بين الدول المشتركة في هذا الاتحاد، ولا يترتب على هذا الاتحاد في الغالب شخصية دولية جديدة، برغم نزول الدولة الداخلة فيه فوق دولة، إنما تعتبر مؤتمراً سياسياً دولياً، وقراراتها لا تلزم دولة من اللدول الأعضاء إلا إذا وافقت عليها حكومتها ووضعتها موضع التنفيذ، كما أن اختصاصات الجمعية عددة في المعاهدة، وهو عامة مرهون باحترام الدول الأعضاء تجاه بعضهم، ولذلك فهو غير فعال وغالباً لا يحتق المرجو منه، أما الرابع: وهو الاتحاد المركزي أي الفيدرالي، يتكون من معال وغالباً لا يحتق المرجو منه، أما الرابع: وهو الاتحاد المركزي أي الفيدرالي، يتكون من عدد من الولايات المدبحة في وحدة مكونة شخصية دولية واحدة هي دولة الاتحاد. (١٠١٠)

من البدهى أنه في ضوء العلاقات المتواترة من حيث اختلاف وتنازع النظم السياسية والاقتصادية بين الدول العربية، أن ترفض تلك الدول نوع الاتحاد الشخصى الذي يفقد فيه الملوك والرؤساء سلطتهم لدولة أخرى تحت رئاستها وكأنهم نواب، وأيـضاً رفـض النـوع الثانى وهو الاتحاد الفعلى أو الحقيقي الذي تحتفظ فيه كل دولة بسيادتها اللاخلية ولكنها تفقد شخصيتها الدولية، وأيضاً وفض النوع الرابع وهو الاتحاد الفيدولل الذي تعتبر فيه الدولة إحدى الولايات الداخلية في الاتحاد، ولا يتبقى إلا أضعف أنواع الاتحاد وهـ و الاتحاد التعاهدي الذي يُعد نوعاً من المؤتمرات الدورية التي لا تلزم أي دولة من دول الأعضاء إلا إذا وافقت حكومة تلك الدولة، ومعنى ذلك لا إلزام فيه ويتالي فهو غير فعال.

فى ضوء ذلك يمكن أن نتسامل، أى وحدة يمكن أن تتحقى؟ إن التنبجة الحتمية من المقدمات السابقة هى الصراع والتنازع بين مضمون وشكل الوحدة العربية وبين مضمون وشكل الدولة القطرية، فإن كانت هناك خصائص متشابهة للدول العربية، فإن العوامل التشابهة، حيث تتوحد تلك العوامل المتشابهة، حيث تتوحد تلك العوامل المقرقة بعضها مع البعض الآخر متنجة أثاراً متفاوتة على العلاقات بين الدول العربية، وبذلك تتعايش عوامل الجذب والشد فى العلاقات بينها.

وذلك يفسر ما ذهب إليه د. عمد بوعشة فى كتابه "العرب والمستقبل فى الصواع الدول" حيث يقول: قد نجد فى فشل ما اصطلح على تسميته بالنظام الإقليمى العربى كل العوائق التى تسبب فى صنعها العامل السياسى، ويكفى الصعوبات التى تظهر فى كل مرة عن حدوث ميل عند البعض بخصوص تنظيم اجتماع الحكومات العربية أو القادة العرب للتداول فى قضاياهم حتى يتضح أن الغالبية لا تريد مستقبلاً يجعلهم قدر التفكير فى مستقبل آخر يربطهم مع آخرين غير العرب. (١٠٠٠)

إن ميول الدول العربية في ضوء ذلك الصراع إلى إقصاء بعضها بعضاً في هذه القضية أو تلك، وفي الوقت نفسه تتسابق في العادة لتلبية حاجيات العامل الخارجي، ما هي إلا انعكاس للتنازعات العربية ومصالحها المتضاربة، مما يؤكد في الواقع على الصراع بين وحدة القومية العربية وبين القطرية، أدى ذلك إلى غياب معايير الفكر، وترسيخ فكرة تخطئة الآخر الإثبات الأنا بصرف النظر عن صواب أو خطأ فكرة الموضوع، أو أسلوب ومنهجية معالجة الموضوعات على الإدراك، حتى أصبحت فكرة إثبات الأنا من خلال تخطئة الآخر في العقل الجمعي العربي أهم من الموضوع نفسه ونتائجه، وأصبح التنازع والصراع بين مفاهيم الحلافة والإمامة والقومية والقطرية هو الأساس المكون لعلاقة الأنا بالآخر في ينية العقل العربي عا أدى إلى تشتت الهوية العربية.

#### هوامش القصل الرابع

- ١. الماوردي، الأحكام السلطانية، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ١٢.
- ٧. د. أحد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، ط ٥، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٤٤.
  - ٣. د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص، ١٤٥.
    - ٤. ابن خلدون، المقدمة، ص ١٣٨.
  - ٥. د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص ١٤٧.
- ٦. للمزيد: ابن هشام، السيرة النيوية، القاهرة، ١٩٦٧م، ج٤، ص ٢٠٤، ابن كثير الدمشقى، البداية والنهاية، بيروت، ١٩٦٦م، ج٥، ص ٢٥٠.
  - ٧ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٦٩م، ج٢، ص ٣٣١.
  - ٨. الطبرى، تاريخ الأمم والملوك القاهرة، ١٩٢٩م، ج٢، ص ٤٥٦-٤٥٧.
    - ٩. المرجع السابق، ج٢، ص ٤٥٨.
  - ١٠٠١١. أبن قتيبة، الإمامة والسياسة، القاهرة، ١٩٠٤م، ج١، ص ٢٦-٢٧.
- 14. للمزيد: الطبرى، تاريخ الأسم، ج٢، ص ٤٤٨، البعقويي، تاريخ البعقوبي، بـيروت، ١٩٦٠، ج٢، ص ١١٥.
- ١٣. د. إيراهيم يضون، من دولة عبر إلى دولة عبد الملك، بيروت، ١٩٩١م، ص ١٦-١٧، وللمزيد:
   ابن هشام، السيرة الثيوية، ج٢، ص ٥٩٥.
  - ١٤. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص ٢٢٣.
    - ١٥. د. إيراهيم بيضون، من دولة عمر، ص ١٩.
    - ١٦. المرجم السابق، ص ٢٦.
  - ١٧. د. إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية، بيروت، ١٩٨٣م، ص ١٣١.
- E. Coufani, Al.- Riddah and the conquest of Arabia, university of Toronto للمزيد press, 1972. P 84.
  - ١٨. للمزيد: ياقوت الحموى، معجم البلدان، ج٢، ص ٣٤٥.
- 14. انظر: المسعودي، مروج الذهب، بيروت، ١٩٧٣م، ج٢، ص ٣٢٠، الطبري، تاريخ الأمم واللوك، ج٥، ص ١٣–١٤.
  - ٠٢٠. الطبرى، تاريخ الأمم، ج٥، ص ٤٢.
  - ۲۱. د. إيراهيم بيضون، من دولة عمر، ص ٩٧-٩٨.
  - ٢٢. أبر يرسف الزاج القاهرة ١٩٦٩م، ص ٤٣.
  - ٧٣. أبو عبيد بن سلام، الأموال، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٥٩.
    - د. أشرف حافظًا، الرأسمالية وأزمة الفكر العربي، ص ٥٤
- ۲٤. الطبرى، تاريخ الأمم، ۲۲۰، ص ۱۳، المقريزى، التنازع والتخاصم بين بنى أمية وينى هاشم،
   القاهرة، ۱۹۳۷م، ص ۱۹.

 انظر: للسمودي، مروح الذهب، ج٢، ص ٣٤٦، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٦٧م، ج٣، ص ١٧٨.

٢٦. أبن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج١، ص ٤٩.

٢٧. المرجع السابق، ص٥٥.

٢٨. خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، دمشق، ١٩٦٨م، ج١، ص ١٥٧.

٢٩. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٣، ص ٣١٦.

٣٠. الطبري، تاريخ الأمم، ٤٥، ص ٥٦، المسعودي، مروج الذهب، ج٢، ص ٢٨٠

٣١. الطبرى، تاريخ الأمم، ج٧، ص ١٠٣.

٣٢. انظر: د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي، الأردن، ٢٠٠٨م.

٣٣. المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، بيروت، ب.ت، ج٢، ص ١٥٤.

٣٤. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٤، ص ١٧٩- ١٧٠.

٣٥. د. إيراهيم بيضون، من دولة عمر، ص ١٩٤.

٣٦. الطبرى، تاريخ الأمم، ج٧، ص ٣٦٥.

٣٧. ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج٢، ص ٢١٨.

٣٨. المرجع السابق، ج٢، ص ٢١٩.

٣٩. المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص ٢١٩.

٤٠. د. قرج فودة، الحقيقة الغائبة، ط٣، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٩٩.

٤١. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٥، ص ١٦١.

٤٧. المرجع السابق، ج٥، ص ١٦٣.

عد بك الحضرى، عاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية، بيروت، ٢٠٠٢م،
 م. ١١.

ابن طباطبا، الفخرى في الأداب السلطانية والدول الإسلامية، ط٧، القاهرة، ١٩٣٨م، ص ١٣٤.

80. الطبرى، تاريخ الأمم، ج٦، ص ١٩٦- ١٩٧.

٤٦. السعودي، مروج الذهب، ج٢، ص ٢٤٨.

٤٧. د. عمد جمال الدين سرور، الدولة العربية الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٣١٣.

٤٨. عمد بك الخضري، عاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، ص ٤٧٤، ٤٧٤.

٤٩. المرجع السابق، ص ٤٦١.

٥٠. د. سعيد عبد الفتاح عاشور، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمعاليك، بيروت، ب.ت، ص ٢٧٤.

٥١. ابن إياس، أبو البركات عمد بن أحد بن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، القاهرة، ١٩٦٤م،
 حوه ص ٧٦.

e۲ كارل بركلمان، تاريخ الشعوب الإســـلامية، ترجمة نبيه أمـين وصنير البعلبكــى، ط ١١، بـيروت، ١٩٨٨م. مــــ ١٩٨٨م.

٥٣. موسوعة بهجة المعرفة (مسيرة الحضارة)، ترجمة د. ماجد فخرى، ليبيا، ١٩٨٣م، ج١٣، ص ٦٥.

- ٥٤. المرجع السابق، ج٣، ص ١٢٠.
- ٥٥. د. عبد العزيز سلّيمان نوار، تاريخ الشعوب الإسلامية، القاهرة، ب.ت، ص ٢٣٥- ٢٣٢.
  - ٥٦،٥٧. المرجع السابق، ص ٢٥٤، ٢٥٦.
    - ٥٨. المرجع السابق، ص ٢٥٧.
  - ٥٩. للمزيد: الشيخ على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٩٢٥م.
    - . ٢٠ د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص ٢٠١، ٢٠٢.
- ٦١. د. عبد الحميد الأنصاري، الشوري وأثرها في الديمقراطية، بيروت، ١٩٨٠م، ص٥٠٥. وأيضا: ندوة الشورى والديمقراطية، القاهرة، ١٩٧٧م، ج٢، ص١٦-١٦، ومعظم أبماث الندوة نشر المركز العالمي للدراسات، طرابلس، لييا، ١٩٩٩م.
  - ٦٢. د. حسن إيراهيم، على إيراهيم، النظم الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ١٣٦.
- ٦٣. للمزيد: الألوس، ووح المعانى، بيروت، ١٩٦٧م، ج٤، ص ٢٠١، عبد الرحن بين الجسوزي، زاد الميسر، القاهرة، ١٩٦٤م، ج١، ص ٤٨٨، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، ١٩٦٧م، ج٤، .YE9 ...
  - ٦٤. د. عبد الحميد الأنصاري، الشوري وأثرها في الديقراطية، ص ٢٩.
- ٦٥. ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، ب.ت، ج٤، ص ٥٣٥، للعجم الوسيط، ط٣؛ القاهرة، ١٩٨٥م، ج١، ص ١٩٨٥.
- ٦٦. د. عبد الحميد الأنصاري، الشوري: حقيقتها، أهميتها، وعلاقتها بالديقراطية، نـدوة الـشوري والديمقراطية، القاهرة، ١٩٧٧م، ج٢، ص ١٧٢.
- ٦٧. النوبختي، (الحسن بن موسى)، فرق الشيعة، النجف، ١٩٣٦م، ص ١٧، القمى، (سعد بن عبد للله)، المقالات والفرق، طهران، ١٩٦٣م، ص ٨٠، ابن المطهر الحلمي، منهـاج الكرامـة فـي معرفـة الإمامة، التجف، ١٩٦٥م، ص ١٠٣.
  - ٦٨. الكليني البغدادي، الكافي، تحقيق على أكبر الغفاري، بيروت، ١٩٨٥م، ج٢، ص ٥٦،٦٠.
    - ٦٩. المستر السابق، ج٢، ص ١٤٣. ٧٠. الإمام عبد الحسين شرف الدين الموسوى، المراجعات، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٣٦.
      - ٧١. الصدر السابق، ص ١٧٤.
        - ٧٢. المصدر السابق، ص ١٨.
      - ۷۳. الکلینی، الکافی، ج۳، ص ۱۰٦.
      - ٧٤،٧٥. المرجع السابق، ج١، ص ١٤-٦٥.
        - ٧٦. المرجم السابق، ج١، ص ١٨.
  - ٧٧،٧٨. النَّشيخ المفيد تحمد بن النعمان، شرح عقائد الصدوق، بيروت، ١٩٧٦م، ص ٢٨-٧٠.
    - ٧٩. المرجع السابق، ص ١١٤ ١١٦.
    - ٨٠. د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى، ج٢، ص ٢٥٦.
    - ٨١. الشهر ستاني، الملل والتحل، بيروت، ١٩٨٣، ج٢، ص٧٨.

- ٨٢. د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ط١٦ بيروت، ١٩٨٧م، ج١، ص ٢١٨.
  - ٨٣. د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي، ص ١٦٢.
- ٨٤،٨٥. د. إبراهيم النصوقي شتا، الثورة الإيرانية- الجذور- الأيديولوجية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ١٦٠.
- A٦ فهمي هويدي، إيران من الداخل، نقلاً عن رجب البتا، الشيعة والسنة، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٥م،
   مس ٢٣٩٠.
  - ٨٧٠٨٨. للرجع السابق، ص ٢٤١ ٢٤٢.
  - ٨٩. الطبري، تأريخ الأمم، ج٤، ص ٣٤٠، النوبختي، فرق الشيعة، ص٢٠.
- ٩٠. للمزيد: سفر آلثتية، الأصحاح الحادى والثلاثون، أيضاً: الشهر ستانى، الملل والنحل، ج٢، ص١١، فلوزن، الخوارج والشيعة، الكويت، ١٩٧٨م، ص ١٧١.
  - ٩١. د. أشرف حافظ مفهوم الألوهية، ص ١٦٢.
  - ٩٣.٩٢. د. مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للقومية العربية، الإسكندرية، ١٩٦٧م، ص ١٧٩.
    - ٩٤. د. صوفي أبو طالب، دروس في المجتمع العربي، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٢٢-٢٣.
    - ٩٠. ساطع الحصري، آراء وأحاديث في الوطنية القومية، ط٣، يبروت، ١٩٦٩م، ص ١١٢٠.
       وأيضاً: د. يوسف خليل يوسف، القومية العربية ودور التربية في تحقيقها، القاهرة، ١٩٦٧م.
      - ٩٦. د. عبد العزيز الدوري"، الجذور التاريخية القومية العربية، بيروت، ١٩٦٠م، ص ٦٨.
        - ٩٧. د. أشرف حافظ، العقل العربي المعاصر ونهاية عصر البترول، ص ٦٥.
      - ٩٨. د. فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ١٠٠.
- 94. د. جوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأسم، ترجمة عبادل زعيتر، ط٢، القباهرة، ١٩٥٧م، صـ ٨٨
  - ١٠٠. د. سليمان صالح الغويل، اللولة القومية، ط٦، ١٩٩٧م، ص ١١٢، ١١٣.
    - ١٠١. للمزيد حول فكرة القومية في كتابات الغربيين:
- Alfred sobban, the Nation state and National self- determination Rev. ed. Muriel cobbon, 1969, by Collins clear type press, London, p 225.
  - ١٠٢. د. مصطفى الشهابي، القرمية العربية، تاريخها، قُوامها، مراميها، القاهَرة، ١٩٥٩م، صُ ٤٥.
    - ١٠٣. للمزيد بصدد الصلة بين البيئة الجغرافية وطبائع الأمم:
    - أرسطو، السياسة، ترجمة د. أحمد لطفي السيد، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٤٤٩ وما يعدها.
      - ابن خلدون، القدمة، بيروت، ١٩٧٨م، ص ٤٢ وما بعدها.
  - متسكيو، روح الشرائع، ترجة عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٥٤م، ج١، ص ٣٣٠ وما يعدها. ١٠٤. د. صوفي أبو طالب، دروس في الجتمع العربي، ص ١٤٧.
    - ١٠٥. د. أشرف حافظ المقل المربي الماصر، ص ٩٣.
    - ١٠٦. جورج سل، القانون الدولي العام، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ٢٦١.
      - وللمزيد: د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية، ص ٥٢.
    - ١٠٧. د. عمد يرعشه، العرب والمستقبل في الصراع الدول، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٥٤،٥٥.

القصل الخامس

النظرة الشازجية للسزاحب والغرق اللإسلامية

# الفصل الخامس النظرة التنازعيم للمذاهب والفرق الإسلاميم

ينشأ التنازع من خلال تعارض الآراء والمصالح، قد يكمن المدف في إثبات صحة الرأى، وقد يكمن ألمدف في إثبات صحة الرأى، وقد يكمن ألم الحصول على المصالح، وما الرأى أو الأيديولوجية إلا وسيلة لللك، وقد يأخذ التنازع شكل الصراع المادى الدموى، وقد يأخذ شكل التنازع الفكرى اللدى يتضمن الاعتقاد اليقيني بصحة الرأى من خلال تخطئة الآخر، سواء أكان الآخر من الموية نفسها أم من خارجها، وهذا النوع من التنازع الفكرى، يمثل معضلة كبرى في العقل العربي قديم وحديثه، حيث ينظر إلى المنهجية القدية لذاته نظرة الرفض وفي الوقت نفسه يبنى عليها نظرته للآخر، على الرغم من أن الفكر النقدى من أهم عواصل التقدم والتطور، لأن العقل الفردى، أو الجمعى يتضمن بطبيعته جوانب إيجابية وأخرى سلبية، والوقوف على الجوانب الإيجابية وتعظيمها والتفاخر بها يوقف ديناميكية التطور، ويممل العقل متجمداً عند نقطة زمانية مكانية إنجازية عددة لا يتخطاها، غير قادر على التفاعل مع الآخر، فلا يجد أمامه سبيل إلا تحقيق ذاته من خلال تخطئة الآخر في ضوء مفهوم ومضمون التنازع.

تكمن النظرة التنازعية للمذاهب والفرق الإسلامية في اعتبار كل منها أنها الصحيحة الناجية والأخرى هي الهالكة المخطئة، استناداً إلى حديث لم تتبت صحته عن الرسول (گر)، "ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة والباقون هلكي، قيل: وما الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة، قيل: وما السنة والجماعة؟، قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي".

ولكن هذا الحديث لم يحسم الأمر، وذلك من منظورين، الأول: أنه لم تتبت صحته، وأيضاً يوجد عند اليهود والمسيحين مثل هذا التحديد على وجه التقريب (1) والمنظور الثانى: أن شرائط الفرق الناجية غير عددة، بل اكتفى باشتراط اتباعها لسنة الرسول الكريم، ولهذا تسابقت كل فرقة في نزاعها مع الأخرى مدعية أنها هي وحدها التي تتبع سنة الرسول وصحابته، ومن ثم فهي الفرقة الوحيدة الناجية، واحتلط الأمر على

المسلمين إذ لم يكن هناك مقياس دقيق يحدد مواصفات الفرقة الناجية و أيضاً التشكك في نسبة الحديث إلى الرسول (ﷺ).

والقرآن الكريم قد اكمل الرسالة ورسم طريق الهدى للمسلمين كافة، وجاءت السنة النبوية الشريفة موضحة مرامى القرآن وحكمته البالغة، وهذه المقدمات من المفترض منطقياً أن تؤدى إلى وحدة الفكر وعدم التنازع، حتى وإن تنوع هذا الفكر فلا يخرج عن وحدته، ولكن ما حدث في واقع الهوية عبر تاريخها مثل التنائج التى أتت عكس مقدماتها، ذلك لأن الحلافات والصراعات الداخلية للحصول على السلطة، قد أدت إلى ظهور فرق دينية تتجادل في مسألة الخلافة والإمامة، وكذلك مسألة الجبر والاختيار، وفاعل الكبرة وحكمه الشرعي هل هو فاسق أم مؤمن أم كافر؟، ومسألة خلق القرآن، وتأويل الآيات المشابهات، حيث أن تلك المسأئل قد عوجت بآراء مختلفة اثارت النزاع بين المسلمين، لأنها كانت متأثرة برواسب الأديان المغايرة للإسلام من جانب، والعصبية القبلية والأطماع الدنيوية من جانب آخر.

افرز ذلك التنازع والخلاف فرقاً كالخوارج والشيعة والمرجشة والجبرية والقلدية والمشبهة والمعتزلة والأشاعرة والصوفية والظاهرية، ذلك لأن الصراعات على السلطة قد تحولت إلى مستوى الخلافات العقائلية، فعزقت وحدة الأمة الإسلامية إلى فرق متنازعة فيما بينها، اثرت تلك الخلافات عبر التاريخ في الهوية العربية الماصرة، وجعلتها مشتتة في مستوى العقل الجمعى لمجتمعها، ويمكن إلقاء الضوء على أكبر الاتجاهات المتنازعة ذات التاثير الواضح والظاهر في الهوية العربية المعاصرة، وهي الشيعة والأصولية السلفية والوهابية والإخوان المسلمين.

## أولا: الشيعة

لقد سبق الحديث عن النشأة السياسية للتشيع - في الفصل السابق - من خملال قضية الإمامة، وفي هذا المقام يمكن إلقاء الضوء على آراء الشيعة من منظور الفكر الديني في مستوى المعتدلين منهم والغلاة، وإن كان بعض المعتدلين يتبرأون من بعض آراء الغلاة إلا ان الفكر الشيعي بعامة ذو تأثير كبير في الهوية العربية المعاصرة، وأيضاً يتصف بالنظرة التنازعية مع غيره من الفكر الديني الإسلامي.

يهاول بعض علماء الشيعة بشتى الطرق أن يثبتوا أن الشيعة تكونت مع مطلع الرسالة وترعرعت في أحضانها، ونودى بها منذ نادى الرسول بكلمة التوحيد، وحين نزل الوحي للرسول وابلغه قوله تعالى فوأنفرز غيررتك المأفرين، الشعراء: ٢١٤، فما استجاب له في قوة وفذاء سوى على أولاً، والعترة الطبية المؤمنة من آله، ومجموعة من رجال قريش ثانياً، والتف حول على شيعته الحكماء العلماء الأخيار الذين يعرفون بالرهابنة من أثر العبادة، هؤلاء هم: عمار بن ياسر وحذيفة بن اليمان وأبد ذر الغفارى والمقداد بن الأصود وسلمان في المدينة فيما بعد، ويجاول علماء الشيعة أن يثبتوا أن لكل من هؤلاء الصحابة وجهة تمثل ناحية من النواحي الروحية في الإسلام. (")

ويكن ملاحظة أن هذه الحاولة على قدر كبير من الخطأ التاريخي، لأنه لم يكن بين يدى الرسول (ﷺ) شيعة وسنة، فالدين هو الإسلام لا تشيع ولا غيره، ولم يكن هناك شيعة روحية ولا سياسة بين يدى النبوة، ولم تظهر كلمة "الشيعة" كمصطلح على الإطلاق في وقت النبوة، وفي وقت ولاية أبي بكر لم يكن هناك تشيع بالمعنى المعروف الآن، يقول اليعقوبي: "واجتمع جاعة إلى على بن أبي طالب إلى البيعة له، فقال لمسم: أغدوا على غذا علقين الرؤوس، فلم يغد عليه إلا ثلاثة نفر" (")، واليعقوبي هو من أقدم مؤرخي" الشيعة، توفي عام ٢٨٢هـ= ٢٩٢ م، لم يذكر كلمة الشيعة على الإطلاق، وكذلك فعل المسعودي الذي توفي عام ٢٨٢هـ وهو مؤرخ شيعي قليم.

وحينما تولى الخلافة عمر بن الخطاب لم تكن في عهده شيعة أو تشيع، وكان على بن أبي طالب نفسه وزيره وقاضيه، ولا يوجد في ذلك الوقت لمصطلح "الشيعة" ذكراً، وأيضاً في عهد عثمان، وحين اختلف معاوية مع على وأبي المبايعة لم يظهر مصطلح "الشيعة" بدلالته على اتباع على باللذات، لأن معاوية قد استخدم كلمة "شيعة" منسوية إليه، فيقول لابن أبي أرطاة حين وجهه إلى اليمن: "أمعن حتى تأتي صنعاء فإن لنا بها شيعة" (1)، وحين قُتل على وتولى معاوية الخلافة وقام بقتل حجر بن عدى وأصحابه قال ساخراً للحسين: "علمت إنا قتلنا شيعة أييك فكفناهم وصلينا عليهم ودفناهم" والتناقض هنا واضح، قتلهم وصلى عليهم -، فقال الحسين: "والله إن قتلنا شيعتك ما كنناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم" مناهم والانتقام الدموى هنا واضح -، ونستخلص من هذا أنه حتى هذا الوقت لم تظهر كلمة "الشيعة" كمصطلح يدل على فرقة معينة بنظام معين. (1)

تكونت الشيعة كفرقة دينية فى الواقع بعد مقتل الحسين، حينما تلاقى أتباعه بالتلاوم والتنادم حين قُتل ولم يغيثوه، ورأوا أنهم لا يفسل عنهم ذلك إلا قتل من قتله أو القتل فيه، ووصلوا إلى موضع بالعراق يقال له عين الوردة يطالبون بدم الحسين، والكلمة التى غلبت عليهم هى "التوابون"، كما ظهرت كلمة "الشيعة الحسينية" على يد المختار بين يوصف الثقفى، وهى الشيعة التى تُنسب إلى محمد بن على بن أبي طالب المشهور بابن الحنفية، وفى الكوفة أخذت الشيعة تتكون كفرقة دينية كلامية تضع أصول وأسس النشيع حتى وصلت إلى مذهبها فى عهد إمامة جعفر الصادق (ت: ١٤٨هـ).

### ١- مىفات علىّ (﴿):

قالت الشيعة - الأوائل منهم بخاصة - بولاية على، وذهبوا إلى أنه وارث العلم النبوى الخاص الذى لم يطلع عليه غيره حين أدركته منيته، وفى الكوفة آمن الشيعة أن البول (ﷺ) ترك لعلى كُبراً خاصة، ثم حلدت الشيعة المتأخرة هذه الكتب بأنها: مصحف فاطمة، وعلى هامشه علم ما كان وما يكون وما هو كائن، وقد أملاه النبي على وصيه على صاحب الأمر بعده، وكتاب الجفر الجامع وفيه صحف الأنبياء كالصحيفة التي أورثها آدم لابنه شيث، فأضاف إليها، ثم إدريس، ثم صحف إبراهيم وموسى وعيسى، ثم خاتم النبين عمد (ﷺ) وصحفه، وقد أورث عمد (ﷺ) هذا إلى على خاتم الأوصياء، ثم كتابان آخران هما: الجفر الأبيض والجفر الأحر، أما الجفر الأحر فهو خاص بالقائم، كيف يقضى بالسيف على أعدائه - كلمة الأعداء هنا واسعة المعنى ولا تخص لغير المسلمين بل بكل ما هو غير شيعى سواء أكان مسلماً أم غيره-، أما الأبيض فله جزءان، كتب الأنبياء وصحفهم، ثم الحلال والحرام، ثم تفسير الاسم الأعظم واسراده. (\*)

صور الشيعة علياً وبيده كرامات لا تقل عن المعجزات، وعددوا هذه الكرمات، وتكلموا عن بده وجوده، فنسبوا إلى الرسول (ش) قوله "كنت أنا وعلى بن أبى طالب قبل أن يُخلق آدم باربعة عشر الف عام، فلما خلق الله آدم، انتقل النبور في الأصلاب الطاهرة والأرحام الزكية حتى صار في عبد المطلب، فانقسم النور قسمين: قسم في عبد الله وقسم في أبى طالب، فكان لى النبوة ولعلى الوصية"، كما عين الشيعة موضع على في المعراج، فيقولون: "إن عمداً (ش) قد سأل بأمر ربه النبيين عن سبب رفعهم إلى هذه

الدرجة، فشهدوا جمعاً، بأننا رفعنا إلى هذا بفضل نبوتك وإمامة على بن أبى طالب والأثمة من صلبك". (<sup>(1)</sup>

وعندما دُفن على في النجف قرياً من الكوفة، أعلن الشيعة الإمامية المعتدلة أن النبي إبراهيم عليه السلام ذكر أنه سيكون في هذا المكان قبر عليه مشهد عظيم يفوز به سبعون الفا يدخلون الجنة بغير حساب ويشفعون لغيرهم، وهذا المكان هو وادى السلام وهم جزء من جنة الله الباقية، و إليه تُحشر أرواح الشيعة، وكاني بهم قعود يتحدثون، وللي هذا القبر يجمع الشيعة الإمامية من كل فج، ويقفون أمامه باكين الإمام المعصوم، أول الأثمة الصابر على الفصب، المقتول ظلماً وعدواناً، ويلتمسون منه الشفاعة في اليوم الاخر، ويرون أن من قبره الشفاء في هذه الحياة اللنيا لأنه وارث النبين، ويهتف الشيعي منهم بقوله: "أشهد أنك كلمة التقي والأصل الثابت".

وقد ذهب الغلاة منهم إلى تأليه الإمام على، كالسبأية (°)، فاعتبروه هو الإلبه وقبالوا

<sup>(\*)</sup> السبأية نسبة إلى عبد الله بن سبا، ولقد اختلفت الآراء حول شخصيته، فبـالرغم مــن ثبوتــه تاريخيــاً عن طريق المصادر سواء أكان أصحابها مؤرخين كالطبري وابن كثير وابن خلدون وبس عساكر أم كانوا كتاب فرق كالأشعري والبغدادي والشهر ستاني وابن حزم أم من كُتَاب الشيعة كالنوبختي والقمى، إلا أن بعض المستشرقين والباحثين المحدثين قد شككوا في وجوده مثل برنارد لمريس في كتابه (أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية)، حيث ذهب إلى أن شخصية عبد الله بـن سبأ شخصية رمزية لا وجود لها في الواقم ولكن تخيلها محدثوا القرن الشاتي الهجري من أفكارهم، ص٦١ (ترجمة حكمت لحوق، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠م) وأيضاً الدكتور طه حسين في كتاب (الفتنة الكبرى) ج٢ (على وينوه) ص٩١، قد اعتمد على الْظن فهو يردد غالبًا في نقض الروايات التاريخية قوله (وأكبر الظن) حيث ذهب إلى أن شخصية ابن سبأ ما هي إلا وهم من صنع خصوم الشيعة (ط.٩ دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨م)، والدكتور على سامي النَّشار في كُتابُه (مَشَّأَة الفكـرُ الفلسفي في الإسلام) ج٢، ص٤٦ والدكتور كامل الشيبي في كتابه (الصلة بين التصوف والتشيم) ج١، ص٤٦، قد ذهبا إلى أن شخصية ابن سبا هي شخصية عمار ابن ياسر حيث انها شخصية موضوعة رمزت إلى عمار بن ياسر الذي توفي في موقعة صفين، ولكن مهما يكن الخلاف حول شخصية ابن سبأ، سواه كان له وجود حقيقي واقمى أو أنه رمز موضوع لتحميل آراء غلاة السبيعة عليه، فلا يقدح ذلك في وجود فرقة السبأية الحقيقي من حيث كونهم كانوا في عهد الإمام على وبعد مقتله، ومَا يُروى عن أفكارهم الغالبة فقد حدثت بالفعـل وكـان لهـا أثـراً كـيراً فـي الفـرق الشيعية الغالية من بعدهم، وعلى الأرجح أن شخصية ابن سبآ شخصية تاريخيةٌ حقيقيَّة، وكـان لَهــا دوراً كبيراً في إشعال الفتنة الكبرى بموجب اشتراك مصادر الشيعة مع مصادر أهل السنة في الترجمة لابن سبأ وذلك ينفى زعم القاتلين بأنه من تشنيع خصوم الشيعة على الشيعة.

بعد أن قتل: "إنه لم يقتل لأن الإله لا يوت، بل إنما المقتول شيطاناً تصور للناس فى صورة على، وعلى قد صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم، وهو فى السحاب والرعد صوته والبرق سوطه، فالذى قتل ليس علياً فلقد صعد إلى السماء وسينزل إلى الذنيا ويتقم من أعدائه" (١٥٠)، وعلى النسق نفسه ظهرت الخطابية نسبة إلى أله الخطاب محمد بن أبى زينب الأسدى، المقتول (١٣٦٨هـ) مولى بنى أسد وارثاً حركات الخطار السابقة عليه، وزعمت أن الله تعالى حل في على ثم في الحسن ثم في الحسين ثم في زين العابدين ثم الباقر ثم في الصادق، كما أثرت الخطابية في أتباع الحركة الزيدية بعد موت زيد (١٢١هـ) حيث ذهبوا إلى أن الرسول (١٤٥) قد رأى في ليلة المعراج أنه قد كتب على حجاب من النور وكل قائمة من العرش أن لا إليه إلا الله محمد رسول الله، على بن أبي طالب أمير المؤمنين، وقد أعطى الله آدم خسة عشر حرفاً من حروف الاسم على بن أبي طالب أمير المؤمنين، وقد أعطى الية وعيسى اثنين وأعطى محمد اثنين وسبعين فسلمها علياً، والمقصود هنا أن علياً مساو في عدد حروف الاسم الإلمي معه، و أيضاً ليجعلوا علياً أعلى مقاماً من الأنيهاء مساو في عدد حروف الاسم الإلمي معه، و أيضاً ليجعلوا علياً أعلى مقاماً من الأنيهاء المرسلين لأنه أعطى من أعداد الحروف أكثر منهم.

بعامة يرفض المتدلون من الشيعة، ما ذهب إليه الغلاة من تأليه الإمام على ويرون أن علياً بمتزلة هارون من موسى، وذهبوا إلى إسناد ذلك بحديث واختلفوا في معناه مع السنة لذا فهو موضع نزاع بين السنة والشيعة، قالوا أن رسول الله (素) قد قال في على :

"أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى"، وللحديث عدة روايات منها ما رواه البخارى عن مصعب بن سعد عند أبيه "أن رسول الله (素) خرج إلى تبوك واستخلف علياً فقال: آتخلفنى في الصبيان والنساه؟ قال (素): ألا ترضى أن تكون منى بمني المنزلة هارون من موسى؟ إلا أنه لا نبى بعدى" (١١)

لقد ذهب الشيعة إلى أن هذا الحديث دليل على خلافة على للنبى (美) من أوجه منها: أن كلمة "منزلة" اسم جنس مضاف إلى علم، واسم الجنس إذا أضيف إلى علم دل على العموم، أى عموم المنازل التي كانت لهارون عليه السلام، أى تكون تلك المنازل لعلى (金)، والوجه الثانى في قوله (泰) "إلا أنه لا نبي بعدى"، فيه استثناء، والاستثناء هو معيار العموم، وهو دال على أن غير المستثنين المنازل ثابت لعلى (۱۲).

يختلف المعنى لدى أهل السنة عنه لدى الشيعة، يرى أهل السنة أنه إذا اقترن بلفظ العموم ما يدل على إرادة العهد حُمل اللفظ على العهد لا على العموم، ولفظ "مجزلة" في الحديث نكرة في سياق الإثبات، فتفيد العموم البدلي لا الشمول، وهذا العام يراد به الخاص، لا العام المخصوص، فالمراد بعض ما يتناوله لفظ "منزلة"، وعموم اللفظ في خصوص السبب هو عموم في الحادثة، وليس عموماً في كمل شيء، لأن لفظ الرسول معلق بحوضوع الحادثة أو السؤال، فيكون الحكم معلقاً بذلك الموضوع ولا يتعداه إلى غيره، وتبقى المنزلة هنا محصورة في المسالة نفسها، وهي الاستخلاف في النساء والصبيان، وليست عامة في كل شيء ولا تتعداها، وفي هذه الواقعة استخلف الرسول موضوع الحادثة وفي جواب السؤال ولا تتعداها، وفي هذه الواقعة استخلف الرسول موضوع الحادثة وفي جواب السؤال ولا تتعداها، وفي هذه الواقعة استخلف الرسول يقع مفهوم المتزلة على الحكم (١٤).

#### ٧- الفرق الشيمية:

تعددت الفرق الشيعة بدرجة كبيرة حتى انفردت بهذه السمة، فبعد وفاة كل إمام من الأثمة تظهر فرقة جديدة، وكل طائفة تذهب في تعيين الإمام مذهباً خاصاً بها، وتتفرد ببعض المقائد والآراء عن الطوائف الأخرى، وتدعى أنها هي الطائفة المحقة، وهذا هو سبب اختلاف تقسيمات فرق الشيعة لدى المؤرخين وكتّاب الفرق والطوائف، فالجاحظ يرى أن الشيعة فرقتان: الزيدية والرافضة، ويوافقه شيخ الشيعة المفيد، أما الأشعرى فيجعل أصول فرق الشيعة ثلاث فرق: الغالية والرافضة الإمامية والزيدية، وهو يعتبر الاثنى عشرية من الامامية ويصفهم بأنهم جمهور الشيعة، وقد سار على منهج الأشعرى في تقسيم فرق الشيعة الرئيسية إلى ثلاث، طائفة من كتّاب الفرق مثل الرازى والإسفرايني وابن المرتفى، أما البغدادى فيرجعها إلى أدبع فرق: زيدية وإمامية وكيسانية وغلاة، ويصل عدد الفرق عند الملطى إلى ثماني فرق كيسانية وزيدية وإمامية وغلاة وإسماعيلية، ويصل عدد الفرق عند الملطى إلى ثماني

أما كُتب الفرق عند الشيعة الاثنى عشرية فإنها تأخذ بمنهج آخر في. تقسيم الفرق، فهى تذكر أن فرق الشيعة حسب الأثمة، و قد وصل عـدد فـرق الـشيعة فـي "المقـالات والفرق" للقمى و"فرق الشيعة" للنوبختى إلى ما يزيد على ستين فرقة، والاثنا عشرية عنـد النوبختى والقمى كانت مكونة من أربع عشرة أو خس عشرة فرقة افترقت إليها الشيعة بعد وفاة الحسن العسكرى عام ٢٦٠هـ، والكليني في "الكافي" يذكر رواية تجعل فرق الشيعة ثلاث عشرة فرقة كلهم في النار إلا واحدة وذلك في رأيه (١١٠، وبعامة بمكن تقسيم الفرق الشيعية المعاصرة إلى ثلاث فرق الزيدية، والاثنا عشرية، والإسماعيلية.

# أ- الزيدية

هم أتباع زيد بن على بن الحسين بن على بن أبي طالب، (ت ١٢١هـ)، ولقد سُموا بالزيدية نسبة إليه، دعا زيد إلى الثورة ضد هشام بن عبد الملك واختار الكوفة منطلقاً له، حيث كان الوضع الاقتصادى متدهوراً والكثير من الولاة قد ضموا أموال الزكاة والضرائب لأموالهم الخاصة، فشلت ثورة زيد أمام الخليفة هشام بن عبد الملك وقتل، وأمر الخليفة هشام بإخراج جثته من قبره وصلبه، ولم يحض على ذلك أكثر من أحد عشر عاماً مليئة بالثورات والانتفاضات حتى انهار الحكم الأموى (١٧٠).

كان من أنصاره جماعة من عيون أهل الكوفة عن أحبوا آل البيت وأخلصوا لهم، ولم تمتزج في البداية عقائدهم بالغلاة، والضحوله أهل العلم من الفقهاء ونقلة الآثار والفقهاء، فمن المعروف أن أبا حنيفة قد تتلمذ على زيد لمدة عامين، وكان من أنصاره أيضاً المعتزلة حيث كان زيد من أصحاب واصل بن عطاء وقد أيده واصل، وهذا يفسر قرب آراء الزيدية من المعتزلة في نفى الجبر في أفعال العباد وإطلاق حرية الإرادة الإنسانية، والقول بأن صفات الله عين ذاته، وهي ليست معاني غير الذات (١٠٨).

نادوا بجهاد الأثمة لبنى أمية ولبنى العباس بالسيف، فلقد رأى زيد اختلافات الفرق في الإمامة: فالكيسانية تنادى بإمامة محمد بن الحنفية ومهديته، وأنصار أخيه محمد الباقر ينادون بإمامته، والغلاة تنادى بإمامة بعض آل البيت، وبعض الدعاة من غير أهل البيت وتعلن قدميتهم والوهيتهم، و العباسية تنادى بإمامة محمد بن على بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، والحليفة يحكم بالحديد والنار، ورأى زيد أيضاً اختلافات السشيعة حول خلافة أبى بكر وعمر، فذهب إلى القول بأن الإمامة في أو لاد فاطمة ولا تجوز أمامة في غيرهم، ولكن لا يجوز أن يكون واحد منهم بعينه إماماً، بل يجوز أن يكون كل فاطمى عدل إماماً واجب الطاعة سواء أكان من أو لاد الحسن أم من أولاد الحسن (١١٠).

أذكر زيد الوصية والنص، فلا وصية أو نص على عمد بن الخنفية، كما تدعى الكيسانية، أو على أولاد الحسن كما تدعى الإمامية، كما نادى بعدم عصمة الأثمة، فالإمام الفاطمى في رأى الزيدية غير معصوم ولا علم لديه غزون، ورأى زيد أن أبناء فاطمة هم أقرب الناس بنسبهم الطاهر إلى العدالة والسجاء والشجاعة، وأنهم بنسبهم إلى فاطمة الزهراء سيقيمون أكثر من غيرهم سنن الإسلام، ولكن في رأيه أن المصلحة أولى بالاعتبار من الأفضلية، ومصلحة المسلمين أولى بالاعتبار من أولاد فاطمة عليها السلام، فإذا كان الإمام غير الفاطمى عدلاً ولم يخرج فاطمى واستقام أمر المسلمين فلا ضرر ولا ضرار، كما ينكر زيد فكرة المهدى المتظر والرجعة، والمهدى في رأيه هو الخارج على الظلم المجدد الفقهى الذي نجرج عاهداً في سبيل الله ليملأ الأرض عدلاً (١٠٠٠)

انقسمت الزيدية إلى فرق متعددة منها: الجارودية نسبة إلى مؤسسها أبى الجارود زياد بن المنظر الممذاني الخرساني (ت ١٥٠ هـ أو ١٦٠هـ)، نسبت الجارودية العلوم الخاصة إلى الأثمة من آل البيت جيماً، يُلقى فيهم هذا العلم بالفطرة دون تعلم، وغالوا في علم أولاد الحسن والحسين، فذهبوا إلى أن علم ولد الحسن والحسين عليها السلام كعلم النبي (ﷺ)، فيحصل هذا العلم قبل التعلم فطرة ضرورة، بل إنهم متساوون فيه من المهد، عندهم جميم ما جاه به النبي (ﷺ). (٣)

يرجع السبب في قول الجارودية بهذا على الرغم من إنكار زيد له، هو ضخامة فكرة العلم السرى المنسوب إلى الأثمة وانتشار هذه العقيدة في الكوفة، حيث كان من الشائع في الكوفة أن لدى أهل البيت جميعاً علم الأوليين والآخرين، وأنه انتقل إليهم من محمد (\$) إلى على ثم إلى أولاده من بعده، اختلطت إذن فكرة العلم السرى بعقائد الزيدية واثرت في بعض الفرق والبعض الآخر قد أنكر ذلك.

أما الفرقة الثانية من الزيدية فهى الصالحية نسبة إلى الحسن بين صالح بين حبى الكوفى (ت ١٦٨هـ)، ذهبت إلى القول بإمامة المفضول وتأخير الفاضل والأفضل إذا كان الأفضل راضياً بذلك، فالإمام على أفضل الناس بعد رسول الله (ﷺ) وأولادهم بالإمامة ولكنه سلم الأمر راضياً وقوض الأمر إليهم طائعاً، وترك حقه راغباً، فالصالحية إذن تتولى الشيخين في صورة من الصور، ولا ضير في طريق توليهم هذا عند أهل السنة والجماعة، وتثبت الصالحية الإمامة لمن شهر صيفه من أولاد الحسن و الحسين وكان عالماً

زاهداً شجاعاً، أي يثبتونها له عند خروجه وعليهم إذن القتال تحت رايتـه، كمـا ينكـرون التقية، فلا يكون من يفتى تقية بغير ما يجب عند الله، ولا يجب أن يظهر خلاف ما يبطنه.

أما الفرقة الثالثة الكبيرة من الزيدية فهى السليمانية، وقد نُسبت إلى مؤسسها سليمان بن جرير الرقى، وقد ظهر أيام المنصور، وهو يوافق الصالحية في أن الإمامة شورى فيما بين الحلق، فتصبح في المفضول مع وجود الأفضل، ويذلك تكون إمامة أبي بكر وعمر حق باختيار الأئمة، حق اجتهادى، وفي رأيهم أن الأئمة أخطأت في البيعة كلها مع وجود الأفضل المتمثل في على، ولكن هذا الحطأ لا يبلغ درجة الفسق لأنه خطأ اجتهادى، وأنكروا العلم السرى للإمام وأيضاً العصمة. (٢٣)

وعلى الرغم من إنكار الزيدية للعلم السرى وعصمة الإمام واختلاط آرائها ببعض آراء فرقة المعتزلة العقلية وانقراضها في كل مكان عدا اليمن ويعض مناطق في السعودية، إلا أن الزيدية في هذا القرن آمنت بفكرة عصمة الإمام وقداسته وبعدت عن الآراء الاصلية للمذهب الزيدي، لهذا ينظر إليهم أهل السنة نظرة تنازعية مبنية على آراء الملطى الذي هو من أقدم مؤرخي المقائد والفرق (ت ٧٣٧هـ)، والدي تسود كتاباته روح سلفية، حيث اعتبر الزيدية من جملة الروافض، وعلل تسميتهم بهذا الاسم أنهم "صاروا بطعنهم على عثمان وتقديهم علياً رافضة يقال لهم الزيدية" (٢٣)، فكل من وصف الخلفاء الثلاثة أو احدهم - في رأى الملطى الذي سار عليه السلفية فيما بعد - من الرافضة، منهم الإمامية لرفضهم الشيخين، والزيدية لرفضهم عثمان.

تنظر إليهم السلفية اليوم من خلال الأثين والسبعين فرقة الهالكة، لتفضيلهم على بن أبى طالب على أبى بكر وعمر وعثمان، وقولهم بأن علياً الأفضل بعد الرسول، وبتخليد أصحاب الكبائر فى النار، ومشاركتهم قول المعتزلة فى أن صفات الله عين ذاته، وبجوازهم الحروج على أئمة الجور، ولأنهم لا يصلون خلف فاجر، ولا يرون الصلاة إلا خلف من ليس بفاسق، وترى السلفية أنهم من عباد القبور كالصوفية، لهذا يرون أنهم من الفرق الهالكة. (17)

## ب-- الاثنا مشرية

تعد طائفة الاثنى عشرية من أكبر طوائف الشيعة اليوم، حيث استوعبت معظم الآراء والمقائد التي قالت بها الفرق الشيعية الأخرى، وهم الآن في إيران والمراق

وأفغانستان ولبنان والكويت والبحرين والباكستان، ولهم أيضاً تواجد فسى الهنـــد ومسوريا واليمن والسعودية.

كما سبق تؤمن الاثنا عشرية بفكرة العدد في إيمانهم بالني عشر إماماً، وهمة: على والحسن والحسين وعلى زين العابدين وأبو جعفر عمد الباقر وأبو جعفر المصادق ومومي الكاظم وأبو جعفر عمد الجسواد وعلى الحادي موسى وأبو عمد الحسن العسكرى ومحمد المهدى المتنظر، وتختلف بعض الفرق في هؤلاء الأثمة، فالبعض يأتي بالإمام إسماعيل خلفاً لجعفر الصادق، والبعض يأتي بمحمد بين إسماعيل بين جعفر الصادق بدلاً من على الرضا، أتت فكرة العدد من نقباء إسرائيل حيث كان عددهم الني عشر نقياً وذلك في الأثر القرآني " لَقَدْ أَخَذَ الله ميثاق بَني إسرائيل وَبَعْلَما مِنهُمُ النّي عَشر نقياً - المائدة: ١٢، وأيضاً عدد أولاد يعقوب عليه السلام وعدد الأعين التي فجرها موسى عليه السلام وعدد الأهين التهور

ومن الجدير بالذكر أن فكرة العدد الاثنى عشر وتقديسه كانت موجودة قبل نزول الإسلام، فهى فكرة غنوصية عرفانية لدى الكبالا اليهودية، حيث أخذتها الشيعة الاثنا عشرية من الشيعة الكيسانية، كما احتضنت فكرة رجعة الإمام من اليهودية أيضاً، والتى أدت إلى مفهوم المهدى المتظر، ويذكر المسعودى في أسلوب قصصى أنه بعد موت الإمام على ألهادى في خلافة المعتز عام أربع وخمين ومائين وخلفه في الإمامة الإمام الحادى عشر الحسن العسكرى، قد زوجه أبوه من جارية رومية هي مليكة بنت يوشع بن قصر الروم، ووالدتها من نسل شمعون وصى المسيح عليه السلام، والغاية من هذا إصداد الإسانية لتلقى نهاية الدور التام والمزج بين مهدى الإسلام وبين قصة المهدى المسيحية أو نزول عيسى في آخر الزمان وإمامه هو مهدى الإسلام. (\*\*)

لم يكن إقامة المذهب الاثنا عشرى فى صورته الكاملة على يد الأواتل، بل على يد المجتهدين المتأخرين من علماء المذهب، الذين قاموا بأخذ مصادره الأولى المتأثرة بالمعتزلة وأضافوا عليها من آراه الغلاة المتأثرة بدورها من الأديان الشرقية القديمة وكذلك المسيحية والمهودية، من حيث إحاطة الإمام ببعض المعجزات والكرامات التي تساوى معجزات الأنبياه، فالإمام الثاني عشر مهدى الزمان هو حجة الله على البشر، آمنوا بأنه قد تكلم في المهد كما تكلم عيسى من قبل وحمله أبوه فكلمه، و دعا هو الله أن ينجز وصده شم دعا

طيراً من السماء، وكان هذا الطير روح القدس، فحمله إلى أعلى علين وبكت أمه وهـو يودعها إلى القدس الأعظم وكان يعود بين الحين والآخر. (٢١)

وعلى الرغم من ذلك إلا أن الخلاف الحقيقى بين الشيعة وأهل السنة يكمن فى أن المل السنة ترى أن الإمامة واجبة سمعاً، بينما تذهب الشيعة الإمامية والاثنى عشرية إلى أن الإمامة واجبة سمعاً وعقلاً، فالإمامة هى جوهر العقيدة الشيعية عامة – اثنى عشرية أن الإمامة واجبة سمعاً وعقلاً، فالإمامة هى جوهر العقيدة الشيعية عامة – اثنى عشرية ومما علية - والإيمان لديهم إنما يتكون من الاعتراف بتوحيد الله وبنبوة محمد (ﷺ وموالاة إمام العصر، فلا يكنى الإيمان بالإمام بل لابد من موالاته، والولاية بمعنى الانتماء للأئمة، ويستبع الولاية البراءة من الأعداء، والتبرؤ من غاصبى الخلافة من على (ﷺ) المقصود هنا في رأيهم الخلفاء الثلاثة –، فالإمام هو مصدر التشريع بعد القرآن والسنة المؤكدة عن طريق أمل البيت، لا يقبل الشيعة إسناداً إلا عن طريقهم، لأن الإمام من نسلهم وارث العلم النبوى باتصاله الدائم بالعلم الإلمي، وحاصل العلم الإلهي همو

من هذا المنطلق الذى يجعل الإمام مصدراً للأحكام، لم توافق الشيعة أهل السنة على الإجاع والقياس، فحين حرموا القياس لجأوا إلى الحكم المباشر من الإمام يلقيه إليهم عند تلقى إلمى، وفي أفضل الأحوال- من المنظور العلقى- عن اجتهاد، ويرون أن الإمام إذا اجتهد لابد أن يكون اجتهاده مبرا من العيوب لأنه معصوماً من الحظا، لا إجاع إذن ولا قياس، وإنما نص قرآني أو حديث عن إمام من الأثمة، فالإمام له التأويل- أي تأويل النص القرآني أو الحديث-، كمعرفة الكنايات الواردة في القرآن والحروف المقطمة في أوائل السور، لأن الأثمة بعلمهم السرى يعلمون المعنى الباطني لألفاظ القرآن الكريم، فهم - في رأى الشيعة- منجم المعرفة وشجرة النيوة ومفتاح التأويل.

ويمكن التحدث في هذا المقام عن تطور الغلو النبق من الاثني عشرية في صورة فرقة البهائية لظهروها في الوقت الراهن داخل الهوية العربية، و على الرغم من رفض معظم الشيعة للبهائية نتيجة غلوها، إلا أنها امتداد لفكرة تقديس الإمام وجعله في درجة التحدث مع الملائكة وورائته للعلم السرى والمعجزات التي تقع له، فلم تنشأ البهائية من فراغ ولكنها أنت بآراه الغلاة السابقة كالسباية التي استمرت أفكارها الغالبة إلى القرن الثالث عشر من الطوائف الحالية، ولكن البابية والبهائية وغيرهم من الطوائف الحالية، ولكن البابية والبهائية البرزها.

لقد ادعى الميرزا على محمد (أعدم عام ١٩٣٥هـ) المُلقب بـ (الباب) النبوة شم بعد ذلك ادعى أن الله قد حل فيه على غرار الحلول المسيحى لأنه المهدى، - والمهدى فى تصوره- ينبغى أن يكون مظهراً من مظاهر العقبل الكونى وبالتبالى فهو تجسد الوحى الإلمى ذاته (٢٧) لم لمنا يعتقد اتباعه الباييون أنه أتم وأكمل وأعظم هيكل بشرى ظهرت فيه الحقيقة الإلهية، وبعد أن تم إعدام الباب، ادعى الميرزا حسين على (قُتل ١٣١٦هـ) المُلقب بالبهاء - أى بهاء الله - أنه المطور للباية وكان من أقرب أتباع الباب، ولقد أعلن أنه يحقق المرحلة التالية في النظام الدورى التعاقبي الذي قال به الباب من أن الله ميحل في آخرين من بعده.

زعم البهاء أنه المظهر الأكمل الذي بشر به استاذه الباب، والذي يتيسر بواسطته إيلاغ رسالته إلى مرتبة أعلى من المراتب، حيث حمل البشارة التي نطق بها البباب على إيلاغ رسالته إلى مرتبة أعلى من المراتب، حيث حمل البشارة القم من ذلك الذي سبق ظهوره. (٢٨)، وفي "الآقدس" -كتاب البهائية المقدس-: "ينادي القائم من يمين المرش ويقول: يا ملأ البيان - يقصد البابية - تالله هذا لهو القيوم الذي جاءكم سلطان مبين"، إذن فإن على عمد (الباب) كان السابق المهد لبهاء الله، فضى شخص بهاء الله عادت الروح الإلهية وبهاء الله - في رأى البهائين- أعظم من الباب لأن الباب هو القائم والبهاء هو القيوم أي الذي يظل ويبقى. (٢٨)

يتضح من تلك الأقوال مدى التخبط والتناقض، تارة ادعاء نبوة وأخرى الوهية، مصدر ذلك التقديس الإمام والشخص، سواء كان ذلك التقديس لآراته أو لشخصه، هذا عليه الأتباع يضيفون عليهم صفات تقوق صفات البشر، ويحاولون نشرها وإلى الكرامات والمعجزات عليهم، وهذه الادعاءات أحياناً تكون إيهاماً من الشخص نفسه أو من أتباعه، وهي كلها على وجه الجملة أفكار قد انتقلت من ديانات ومذاهب شرقية قدية بعيدة عن العقل والمنطق السليم.

# ج- الإسماعيلية

بعد وفاة الإمام جعفر الصادق عام ١٤٨ه عنظهرت الإسماعيلية، نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق الذي مات في حياة أبيه عام ١٣٣ه عند انضم أتباع ابن الحطاب إلى دعوة ميمون بن ديصان القداح (ت ١٩٨ه) الذي كان مولى لجعفر الصادق وابنه إسماعيل، بدأ الغلو يتسلل إلى الإسماعيلية بتبني أسرة عبد الله بن ميمون القداح

(ت ٢٦١هـ) لها. <sup>(٣٠)</sup>، وأهم فرقهم الدروز والنزارية والأغاخانية، وهم اليوم لهم تواجد في سوريا وإيران والباكستان والهند واليمن والسعودية.

وجدت الإسماعيلة مادتها من الأتباع الذين انشقوا عن الاثنى عشرية، حيث كانوا يفضلون إماماً حياً اكثر من إمام غفى ينتظرون قيامه أو عودته دون أمل فى الواقع، كما كانوا يفضلون النظام الباطنى الغنوصى السرى أكثر من عقيدة ظاهرية مثل عقائد أهل السنة، فنبلور ذلك فى اعتبار شخص الإمام مظهراً للتجلى الإلهى بموجب تجلى العقل الأول فيه، فأشاروا إلى أن الله تعالى وهب العقل الأول اسم الألوهية الذي يتجلى بدوره فى شخص الإمام فى العالم الجسماني، فشاع بذلك الحلول فى الإسماعيلية الباطنية واعتقدوا بالحلول الدورى أو بتجسيم العقل الأول بتجليه فى الأنياء والأثمة. ""

تتوقف عقيدة الإسماعيلية على معرفة الظاهر والباطن، باعتبار أن الأثمة هم الوارثون للعلم السرى وأصحاب الوصية والحاصلين على علوم الجفر والعلوم الذوقية الإلمية من الميراث النبوى، فضلاً عن معرفتهم التى تسمو على معرفة البشر وقدرتهم على استكناه باطن المقيدة وأسرارها، لأنهم مصدر العرفان وقمة العلم اللدني السرى عن طريق اتصال العقل الكلى والإمام، وبهذا جعلوا المراتب الدينية مقابلة للمراتب السماوية والإلهية، واستعاروا التفسير العددى من الفيثاغوريين، وجعلوا الأعداد أصولاً لمقيدتهم، فالواحد عندهم يقابل العقل الكلى ويقابله في المرتبة الدينية الإمام، أما المريدين فالمعرفة عندهم تمتد بمعرفة الإمام، ومعرفته هي المعرفة الوحيدة لله باعتباره المظهر الإلهي الأحداد الصولاً عندهم تمتد بمعرفة الإمام، ومعرفته هي المعرفة الوحيدة لله باعتباره المظهر الإلمي الأول، والتباثير الشرقي للأديان القديمة وكذلك الآراء اليونانية واضح في معتقدات الإسماعيلية.

أسست الإسماعيلية الباطنية دعوتها على التأويل ومعرفة الظاهر والباطن وتأويل الحروف المقطعة التى في فواتح بعض السور القرآنية، والمعانى الباطنية التى يرمز إليها كل حرف منها على حده، فصبغت المعانى الدينية على الأرقام والحروف، كما فعلت جماعة إخوان الصفا الإسماعيلية البصرية، حيث نظر إليها إخوان الصفا من وجهة نظرهم الحاصة، فرأوا أنهم أصحاب التأويل والخبرة في القرآن وأسراره، فذكروا الحروف القرآنية بوصفها جزءاً من علمهم السرى الباطني، وهذا العلم السرى هو علم موروث من آدم ماراً بالأنبياء إلى أن وصل الأثمة. (٢٣)

ظهرت طائفة الدروز نسبة إلى محمد بن إسماعيل الدرزى (نوشتكين) (ت 81٠هـ) متاثرة بالأفكار الباطنية، حيث جعلت الحاكم بأمر الله (ت 81١هـ) - الإمام السادس عشر في ترتيب الأثمة عند الفاطمين - في منزلة أعلى من منزلة البشر، فسحبوا الصفات الإلهية على الحاكم وكان الحاكم بأمر الله يميل إلى قبول هذه الفكرة، فيكون بذلك مظهراً للتجلى الإلهي، وبذلك تُعد طائفة الدروز من غلاة الإسماعيلية، فعلى الرغم من انشقاقها عنها إلا أنها وليدة دعوة الإسماعيلية الفاطمية، لقد أضافوا على الإمام هالة كبرى فرأوا أن الله سبحانه وتعالى أبدع العقل الكلى الذي أشرق في شخص الإمام بالحلول.

والحلول هو أحد عقائد الدروز، فهم يرون أن روح الإله قد انتقلت من آدم أبو البشر إلى على بن أبي طالب، وأن تلك الروح قد انتقلت إلى الحاكم بأمر الله، وإن كانت أوصاف الإله تدل – عندهم – على التوحيد إلا أنهم يسحبونها في مجموعها على الإمام، فهو كما ورد في "رسالة بده الخلق": "إن البارى سبحانه هو الإله العالى الذي كل شي معلول بعلته وهو علته، فهو المدع الحت، وهو الذي وقضت العقول على إدراك ألوهيته"، وفي رسالة "البلاغ والنهاية في التوحيد": "ومولانا سبحانه مُعل علة العلل جل ذكره وعز اسمه (١٣٠٠)، ثم يطلقون تلك الأوصاف على الحاكم بأمر الله، ففي نص "الميثاق" أو المهد الذي كان يُؤخذ على من يدخل في مذهب الدروز والمسمى "بميثاق ولي الزمان" ما نصه: "توكلت على مولانا الحاكم الأحد الفرد الصمد المنزه عن الأزواج والعدد، أقر ما نسخ في موحة من عقله وبدنه فلان بن فلان إقراراً أوجبه على نفسه وأشهد به على روحه في صحة من عقله وبدنه وجواز أمر طائع غير مكره، أنه لا يعرف شيئا غير طاعة مولانا الحاكم جل ذكره، ورضى يجميع أحواله وعليه غير معترض ولا منكر لشي من أنعاله، ساءه ذلك أم سره، ومتى رجع عن دين مولانا الحاكم كان برياً من البارى المبود واستحق العقوبة من البار العلى جل ذكره، ومن أقر أنه أنه ليس له في السماء إله معبود ولا في الأرض إلا مولانا الحاكم جل ذكره، ومن أقر أنه ليس له في السماء إله معبود ولا في الأرض إلا مولانا الحاكم جل ذكره كان من الموحلين الفائزين". (٢٦)

ومن ذلك يتضح مدى تأثر الدروز بفكرة الحلول المسيحى، فعل الرغم من أنهم لا يعترفون للمسيحين بصحة ما هم عليه، إلا أنهم طرعوا عقائد المسيحية لأنفسهم، فقد قالوا مجلول الله في الحاكم بأمر الله وجعلوه هـو (الآب) – أى الله – وحمزة بن على رسم المسيح على مريم فقى رأيهم هـو

المسيح المزيف، حيث يقول حمزة عن نفسه: "أنا مسيح الأمم"، فتصور نفسه أنه بالنسبة إلى الحاكم نفسه. (٥٥٠)

وبعد موت الحاكم بأمر للله أثرت تلك الأفكار على النزارية، حيث جعلت النزارية الإمام هو مظهر التجلى الإلمي، فلقد أخبر الحسن الصباح (د١٨٥٠) أشياعه أنه نائب الإمام المستور، ولذلك فإنه جزئياً عبارة عن مظهر الألوهية وتجليها في شخصه، وبذلك انشرت أفكار الغلاة من الإسماعيلية في فارس بوضوح وصراحة في دور النزارية، لقد لجا الحسن بن الصباح إلى التأويل ليصل بالمستجيب إلى درجة الخلع والسلخ، والخلع عند الباطنية يعنى ترك حدود الإسلام، أما السلخ يعنى إسقاط الاعتقاد، وتسرى النزارية أن فإلك هو القاعدة السابعة من القواعد التي وضعها الحسن بن الصباح لتنظيم المدعوة، وإن كانت المزارية نرجع إلى نزار الابن الأكبر للخليفة الفاطمي المستصر بالله (ت٢٥٧هم) إلا أن انشارها وتنظيمها إنما كان على يد الحسن بن الصباح، حيث اشتهرت بالتنظيم السرى والاغتيالات، واشتد نفوذهم بالشام، وبالرغم من أن هولاكو قد قضى عليهم عام ١٢٥٦م وكذلك الظاهر بيبرس عام ١٢٩٢م إلا أن أفكارهم ظلت تتناقل للفرق الغالية الأخرى ومن أشهرها الأغاخانية. (٢٦)

وعا يثير الدهشة أنه على الرغم من التقدم المادى والثقافي في العصر الحديث، إلا أن فكرة تقديس البشر وإضفاء الصفات الإلهية على الإمام مازالت تعيش إلى الآن في بعض الثقافات، وعلى الأخص في الأغاخانية، حيث تجمعت الكثير من آراء الغلاة السابقين وعلى الأخص النزارية، من بين تلك الآراء وعلى التحديد فكرة إصباغ الصفات الإلهية على الإمام عن طريق الاتحاد بين الله والإنسان أو الحلول – أى حلول الإله في الإنسان – وجعل الإمام مظهراً للتجلي الإلمي، وبهذا يعتبر الإمام حلقة الوصل بين الألوهية وبين الارتقاء بالإنسان أو الإمام إلى درجة الألوهية، فيكون الاسم الإلهي هو التعيير عن تلك الحالة، أى الحلول أو الاتحاد بين الإله والإنسان، فيصبح الإمام هو عل حلول الإله.

واعتقاد الأغاخانية في إصباغ الصفات الإلهية على الإمام يتمشل في تأليمه أغاخان الأول (ت ١٢٩٨هـ = ١٨٨٠م) وهو خليط من الاتحاد والحلول، والتعبير عن ذلك بأن أغاخان هو مظهر التجلى الإلهى، فهم يصورون مكانة أغاخان بقولهم: "إنه القداس المضئ والضياء المشرق وحجة الله على العالمين، وهو الناموس الكلى الكوني الموجود في كمل

الوجود، قائد العالم إلى الحقيقة المثلى، الظاهر للوجود المتعلى عن الكيف لأنه أول الفكر وآخر العمل، ولأن نفسه المقدسة قد اتصلت بالكلمة فأصبح الصورة الشرعية في عالم المدين، ولهذا فهو الإمام المصوم المستوفى من صورة الخلق حامل أسرار الربوبية". (٢٧)

لم يقتصر ذلك الوصف لمكانة أغاخان الأول من التأليه، بل أطلقه الأغاخانية أيضاً على أغاخان الثالث (ت ١٨٨٤هـ ١٣٠٨م وكذلك أغاخان الثالث (ت أيضاً على أغاخان الثالث (ت ١٩٥٦هـ ١٨٧٨هـ ١٩٥٨م)، حيث أن عامة أتباع أغاخان الثالث اعتقدوا عصمته ورفعوه في التقديس إلى درجة الألوهية، وقد صرح هو بذلك عندما قال: "إن الألاف من البشر يعتقدون بأن الإله متجسم فيّ، وإنني أغدر من عليّ، وعليّ يعلم معنى وحيه السامي الحقى، وهذا الوحى لم يتوقف بل سار في الحفاء حتى وصل إليّ، والله يظهر لنا بإحدى صفاته، صفة العلم بكل شي، ذلك الذي خلق نفس العالم على الدوام عمل له بشكل معروف أو مجهول، ولذا فنحن نسمى هؤلاء المقريين من السماء أنبياء أو اجتوادات

والنص السابق هو نص أقواله التي قال بها لزوجته الفرنسية والتي نشرتها صحيفة "برافو" الفرنسية، فهو لم يكن يرى بأساً أو غضاضة في اعتقاد أتباعه بحلول الإله فيه، فعندما سأله الدكتور محمد كامل حسين مؤلف كتساب "طائفة الإسماعيلية" عن كيفية سماحه لأتباعه بأن يدعونه بالإله، ضحك ثم قال: "إن القوم في الهند يعبدون البقرة، وأنا خير من البقرة "(٢٦)، وهذا يدل على أنه كسابقيه، تركوا أتباعهم في اعتقادهم بالوهيتهم لتحقيق الزعامة والسلطة والثروة التي يتطلعون إليها.

### ثانياً: السنة

نظر أهل السنة إلى الشيعة -المعتدلة منهم والفدلاة- من منطلق أنهم من الفرق المالكة تبعاً للحديث الذى لم تثبت صحته "ستغترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة والباقون هلكى"، والناجية هى أهل السنة والجماعة، ذهبت الشيعة إلى أنهم أتباع ألى السبت، بيت النبوة فهم الناجون، وأهل السنة ذهبوا إلى أنهم الناجون باتباعهم سنة النبي (ش) والباقي هلكي، ولقد وصل أمر النظرة التنازعية إلى فرق واتجاهات في دائرة السنة والجماعة، حيث انقسمت بدورها إلى عدة اتجاهات، اتجاه تمثله

الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة، واتجاه بمثله التصوف بشقيه السنى والفلسفى وطرقه الكثيرة، واتجاه تمثله الوهابية والسلفية والإخوان المسلمين والـذى ينطـوى بداخـلـه علـى اختلافات وتنازعات وايضاً بعض التحالفات.

#### ١-- الفرق الكلامية

يوم أن حلت الحن وثارت الفتن، وحارب المسلمون بعضهم بعضاً، وقال فريق بالتحكيم وأنكره فريق آخر في الحركة السياسية بين أتباع على وأتباع معاوية ويبنهم وبين الخوارج، بدأ الناس يتساءلون عن الكبائر والصغائر، وعن حقيقة إيمان من يتبع علياً أو من يتبع معاوية، واصطبغت المشاكل السياسية بالصبغة الدينية وكثرت الآراء المختلفة وامترجت معها آراء أجناس وشعوب ذات ثقافات قديمة حملت معها ما حملت من آراء وأفكار، ومن ناحية أخرى فللسياسية نصيب كبير في دعم الآراء الفكرية أو إجهاضها، ولفكار، ومن ناحية أخرى فللسياسية نصيب كبير في دعم الآراء الفكرية أو إجهاضها، بوجه عام القول بحرية الإرادة الإنسانية لاعتبارات سياسية، ولأن القول بالجبر يخدم سياستهم التي تؤدى إلى الاعتقاد بأن على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم، فدعموا سياستهم التي تؤدى إلى الاعتقاد بأن على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم، فدعموا مذهب الجبرية الذي نادى به الجهم بن صفوان (ت١٢٥هـ)، وظهرت المتزلة في أواخر العصر الأموى وانتشرت في العصر العباسي الذي كان يدعم مقالة حرية الإرادة الإنسانية، وظهرت بعد ذلك فرقة الأشاعرة في القرن الرابع الهجرى كموقف وسط بين السلف والمعتزلة.

## أ- المعتزلة

من الجدير بالذكر أن المعتزلة من المدارس الكلامية الكبرى، وهم الواضـعون لعلـم الكلام ومن أهم الموضوعات التى تكلموا فيها الـرد علـى الجـسمة والمـشبهة للألوهيـة، وتصورهم لمشكلة الألوهية وصفاتها من حيث التوحيد والعدل الإلهى والتنزيه.

ومن حيث النشأة فلقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العمر الأسوى، حيث قامت المعتزلة للدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب الجدل العقلى في مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها، وقد استندت في مواقفها إلى نصوص القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلى للنصوص لتفسير الوحى على مقتضى العقل. ولقد أجمعت المصادر (مناعلى أن واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) وعمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ) هما المؤسسان الحقيقيان لمفهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية الأواتل، ومن المعروف أن هذين القطيين كانا من تلامذة الحسن البصرى (ت ١٩هـ).

ويؤمن المعتزلة بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية واستنباط مرامى الوحى، وبهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة فهم يؤمنون بالعقل ويحكمونه في الأمور على اختلافها، ومع ذلك لا يتكرون النقل ولكنهم يخضعوه في أغلب أو معظم الأحيان لحكم العقل، ويقررون أن التفكير العقلى لابد منه قبل النقل أو السمع، ففي ردهم على خصوم الدين ومعارضيه كانوا مضطرين لأن يلجأوا إلى العقل والمنطق.

ولكن نزعتهم المقلية جاءت مغالية، حيث دفعتهم لأن يطبقوا قوانين المقبل على عالم السماء كما طبقوها على عالم الأرض، فقادتهم إلى آراء لا تخلو من جراة وانتهت بهم إلى فلسفة إلهية لا تلتزم دائما بكل ما ينبغى من معانى الجلال والكمال، ومبدؤهم القائل بقياس الغائب على الشاهد لا يمكن أن يسلم به على إطلاقه، وهو يتعارض على كل حال مع مبدأ التفويض الذي قال به السلف.

إن أساس آراء المعتزلة عدة أمور منها: التنزيه والتوحيد وحرية الإرادة الإنسانية، ويناء على التنزيه الذي ينطلق من الآية الكرية ﴿ لَيْسَ كَمِنْكِهِ شَيْ مَ ﴾ الشورى: ١١، فلقد نزه المعتزلة الله عن المادة وأعراضها، وقرروا أن العالم حادث له أول وله نهاية، وكل حادث لابد له من محدث، والأجسام محدثة لأن كل جسم إنما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة، وهذه كلها حوادث فما يحتاج إلى الحوادث يعتبر حادثاً إذ هو قديم أزلى، ومن ثم فهو ليس بجسم فيجب لهذا تأويل كل الآيات التي تشعر بالجسمية بالنسبة للله فلا يقال أنه يمكن رؤية الله بالأبصار لأن المرشى لابد من أن يكون له جهة وأن يكون فه الموره وأن يكون له لون، والله لا يتعلق به شئ من هذا، فهو إذن لا تدركه الأبصار (١٠). وقد جاه في الذكر الحكيم ﴿ لا تُعْرَكُهُ الآبِصارُ وَهُو يَهْ وَلَدُ الآبِصارُ ).

إن المعتزلة قد أدركوا أن عامة المسلمين قد اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية، وإن مفاهيمهم بهمذا السعدد لم تكمن لتتخطى مستوى الإدراك أو التسمور الإنساني الشائع البسيط، ومن ثم فإن فريقاً منهم قد وقع في حظيرة التجسيم والتشبيه مع صدق إيمانهم، واكتفى فريق آخر منهم بقبول الآيات الغامضة المتشابهة كما وردت في التنزيل دون بحث أو تعمق مفوضين الأمر في ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالى معتقدين أن العقل معزول عن الموحى وأنه قاصر عن إدراك مراميه، ولهذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل.

ولهذا رأى المعتزلة وجوب تأويل الآيات المتشابهة واستندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضاً، ولكن السلف وقفوا عند حدوده اللنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه: ﴿فَيْسَ كَمِالِهِ شَيْءٌ﴾ الشورى: ١١، فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن تنفى عن ذاته: الجسمية والجهة والمكانية والزمانية ، ومن ثم كان من الضرورى تأويل الآيات الدالة على هذه الأصور، فقول القرآن أن: ﴿فَيْدُ اللّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمُ﴾ الفتح: ١٠، أو ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ الأنعام: ١٨، أو ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْمَرْشِ استَوى﴾ طه: ٥، إنما تُفسر على أنه تعالى مسيطر ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق في الكون لا على الصورة الملكية أو البشرية بـل بـصورة على خلفه وله السلطان المطلق في الكون لا على الصورة الملكية أو البشرية بـل بـصورة إلمية والجسمية.

وعلى نفس المنهج ودفاعاً عن وحدانية الحق سبحانه وتعالى وتنزيهه من شوائب اليهودية والمسيحية التى تسللت إلى غلاة الشيعة كالتشبيه والتجسيم والحلول والوحدة، أولت المعتزلة الصفات الخبرية المذكورة في الآيات والأحاديث النبوية، حيث لم تكن المعتزلة على وفاق مع الشيعة وغلاتهم، بل كانوا على خصومة واختلاف في الأصول، واستخدموا في التأويل ثراء اللغة، ويلاغتها كالجاز والكناية، فأولوا الآيات المتشابهات تأويلاً عقلياً على غو يتسق مع تنزيههم المطلق لله تعالى.

فقالوا في الآيات التي يقيد ظاهرها أن لله يلمأ أو وجها أو عيناً، ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَـدُ اللّهِ مَثْلُولَةً عُلْتَ أَلِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانَ يُتِهِنُ كَيْفَ يَشَاهُ المائدة: ١٤ إن معنى قول اليهود آيدُ اللّهِ مَثْلُولَةً هو وصفه بالبخل وقوله آبل يُدَاهُ مَبْسُوطَتَانَ هو أن يعطى بيديه جمعاً فيبنى المجاز على ذلك، وأيضاً قوله تعالى ﴿وَيَنْقَى وَجْهُ رَبُّكَ ثُو الْجَلَّلُ اللّهِ وَلَا تَعَلَى الرّجِه في قوله تعالى ﴿وَيَنْقَى وَجْهُ رَبُّكَ ثُو الْجَلَّلُ وَالْكُرَامِ ﴾ الرحن: ١٧، مو ذات الله لأن وجه الله هو الله وقوله عز وجل ﴿وَيْتُصْتَعَ عَلَى عَلَى عَلَى المَّهُ وَعَلَم منى.

وعن الأحاديث التى يقيد ظاهرها التشبيه أولّها المعتزلة أيضاً، وعلى سبيل المشال: حليث "خلق الله آدم على صورت "أن الشهير في "صورته" يعود على آدم أى أن الله أوجله على صورته التى خلقه الله عليها ولم ينتقل في النشأة من صورة إلى صورة أخرى كما هو الحال في ابنائه، وهكذا تمسك المعتزلة بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية واستنباط مرامي الوحي ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة، واحتجوا بقوله القرآنية والتيناء تأويلية واليتفاه تأويهم رئيع فَيْهُ المناء الله والماسخون في المبلم يقولون آمنًا به كُلُّ مَنْ عِند رئينًا وَمَا يَعْكَمُ إلاَّ أُولُوا الآلباب) آل عمران ٧٠ فما يعلم تأويله الذي أراد لما أراد إلا الله والراسخون في العلم، الالماسخون في العلم، معطوف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تُأْوِلِلهُ إِلاَّ اللهُ وسواء كان الوقف عند ﴿وَالرَّاسِحُونُ فِي الْعِلْمِ يَالْمِلْمُ عَلْمَ تأُولِلهُ إِلاَّ اللهُ وسواء كان الوقف عند ﴿وَالرَّاسِحُونُ فِي الْعِلْم عطوف على ﴿وَمَا يَعْلُمُ تأُولِلهُ إِلاَّ اللهُ وسواء كان الوقف عند ﴿وَالرَّاسِحُونُ فِي الْعِلْم علوف على ﴿وَمَا يَعْلُمُ تأُولِلهُ إِلاَّ اللهُ وَالوامِهُونُ فِي الْعِلْم علوف على وَمَا يَعْلُمُ تأُولِلهُ إِلاَّ اللهُ وَالوامِهُونُ فِي العلم على الوامِهُونُ فِي العلم ويتأويله (٢٠).

## - حرية الإرادة

تتصل مشكلة حرية الإرادة عند المعتزلة اتصالاً وثيقاً بأصل المدل اللذى قالوا به، ويمكن أن يكونوا قد اهتدوا إلى هذا الأصل أولاً عن طريق هذه المشكلة، ولاحظوا أن عدالة الله تتنافى مع أن يكون المرء مسئولاً عما لا يفعل أو يُحاسب عما لا يريد. وعدالة الله تقتضى بأن يكون العبد حراً، ويدون هذه الحرية لا معنى لنبوة أو رسالة أو أى أساس لشريعة أو تكليف، وما يجدى إرسال الرسل لمن لا حرية له في متابعتهم والاستماع إلى دعوتهم؟ وكيف يؤمن شخص بأن يفعل وألا يفعل وهو فاقد الإرادة؟ (١١)

يذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى لا تخفى عليه خافية، يعلم أزلاً ما كان وما سيكون، ويذهبون أيضاً إلى أن قدرة العبد الحادثة مستملة من القدرة القديمة، فمنح الله العبد قدرة يستطيع بها أن يفعل ويترك بوجه عام، أو خلق فيه قدرة عند مباشرة كمل عمل من أعماله، وهذه القدرة الحادثة مؤثرة على كل حال، وتأثيرها هو عمط الشواب والعقاب، وقد أسفر هذا التحليل المتصل بمشكلة حرية الإرادة عن ثملات نظريات وهمى خلق الأنعال، الاستطاعة، والتولد.

#### - خلق الأفعال

قسم المعتزلة أفعال العباد قسمين: اختيارية واضطرارية، أما الأفعال الاختيارية التمي

يقصد إليها العبد عن علم وإرادة، وهي مناط التكليف كالصلاة والصوم والأفسال الاضطرارية هي التي تحدث من نفسها، ولا إرادة للمرء فيها كفعل النار للإحراق ومشل ذلك القبيل ونسبتها إلى الإنسان أحياناً على صبيل الجاز لظهورها على يديه، والفعل حدث لابد له من عدث، وقد جد المعتزلة في البحث عنه، ومن المقرر أن تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به ويقع على حسب قصده. (12)

ويجمع المعتزلة -فيما عدا معمراً (ت٢٥٥٥مـ)، والجاحظ (ت٢٥٥هـ)- على أن أنعال العباد الاختيارية من صنعهم أحدثوها بمحض إرادتهم أما معمر والجاحظ فيريان أنها من صنع الطبيعة، أي أنها اضطرارية كفعل النار للإحراق والشلج للتبريد، وإن لم ينكرا إرادة الأفراد وفي هذا ما فيه من تناقض يجمع بين الاضطرار والاختيار.

ويرى النظّام أن لا فعل للإنسان إلا الحركة، فلا يحدث الأجسام ولا الطعوم، وأفعاله حركات نفسه، وكلها من جنس واحد، لأن مصدرها واحد وهو بهذا يؤكد حرية الإرادة، وإن ضيق دائرة نشاطها، ويقيم هذه الحرية على أساس سيكولوجي، وتحرز المعتزلة من استعمال لفظ (الحلق) بالنسبة للإنسان، لأنه لا خالق إلا الله، واكتفوا بلفظ "أوجد" أو "اخترع" وتوسع المتأخرون في ذلك، وأصبح "خلق الأفعال" تمبيراً شائعاً، ولا يقصد به إلا افعال الإنسان.

#### - الاستطاعة

قرر المعتزلة أن العبد خالق أهماله الاختيارية، وحاولوا أن يبينوا كيف يتم هذا الخلق ووسائله فقالوا بالاستطاعة وسموها أيضاً القدرة. وهذه القدرة أو الاستطاعة قبل الفعل، وهى قادرة عليه وعلى ضده، وهى أيضاً غير موجبة للفعل، وأنكروا جميعاً أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه، ولكنهم اختلفوا في حقيقتها، فهل هى مجرد الصحة والسلامة أم هى عرض منفصل عن الشخص المستطيع أم هى جزء منه؟ واختلفوا أيضاً هل تبقى بعد الفعل أم تفنى بانقضائه؟

فذهب بشر بن المعتمر (ت ١٠٩هـ) إلى أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخلصها من الأفات وليس ثمة قدرة حادثة لأن الله يخلق القدرة على العمل في الإنسان جملة، وذهب أبو الهذيل (ت٢٢٨هـ) إلى أن الاستطاعة عرض يقوم بالإنسان وهو غير الصحة والسلامة يخلقه الله فيه عند مباشرة كـل عمـل مـن أعمالـه، وذهـب النظـام (ت٣٢١هـ) إلى أن الإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحيـاة واسـتطاعة هـى غـيره، وأكثـر المعتزلة يرون أن الاستطاعة صفة ثابتة للفاعل يُحدث بها ما يصـدر عنه مـن أفعـال فهـى باقية لا تفنى، وترى أقلية أنها تزول بانتهاء الفعل وتتجدد مع كل فعل جديد.

## - التولد

التولد فكرة معتزلية خالصة، وإن كانت لها أشباه لدى بعض الفلاسفة الطبيعيين تتصل بمدأ السببية، كما تتصل بفكرة الجزاء والمستولية، قال بها بنشر بن المعتمر (ت ٢١٠) مؤسس فرع الاعتزال في بغداد، وتوسع فيها زملاؤه المعتزلة الأخرون، وطبقوها على أمثلة وحالات ربما أدت إلى شئ من التناقض، ويقسم المعتزلة الأفعال قسمين: مباشرة، وهي التي تترتب على العمل رأساً، وغير مباشرة وهي تجيئ ثانوية وتسمى الأفعال المتولدة، وذهب (بشر) في شئ من الغلو إلى أن كل ما حدث من الأسباب الواقعة منا، سواه أكان فينا أم في غيرنا هو فعلنا، فألم المضروب من فعل الصارب بل علمه بأنه يضرب من فعل الضارب بل علمه بأنه يضرب من فعل مذا الضارب إيضاً، وإبصار الشخص ورؤيته لمن يفتح عينيه من صنع هذا الأخير، وحاول أبو الهذيل أن يخفف من هذا الغلو فقال: أن ما تولد من فعل نعلم كيفيته، سواه أكان في أنفسنا أم في غيرنا، هو من فعلنا كالألم المترتب على الضرب، أما ما تولد من فعل لا تعرف كيفيته كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة، فهو من فعل الأم ويذهب النظام إلى أن فعل الإنسان يقتصر على الحركة، وهي موقوفة على نفسه، أما ما عداها فهر من فعل بما طبع عليه الأشياء، وقال معمر أن الأفعال المتولدة كلها لا فاعل لها.

لهذا كله اختلف المتزلة في تعريف الفعل التولد، ولعل أوضح تعريف له ما قال به الإسكافي (ت ٢٤٠هـ): "كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة لمه فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد، ويجتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وإرادة فهمو خارج عن حد التوليد، وداخل في حد المباشر "<sup>(13)</sup>.

هذا مجمل آراه المعتزلة في التوحيد وحرية الإرادة الإنسانية، وإذا كان المعتزلة قد تأثروا بغيرهم، فإنهم أثروا أيضاً فيمن جادلهم وتسازع معهم الآراء كالأشساعرة، وحتى الحنابلة والمشامون العرب، وفي مقدمتهم الكندى (ت٢٥٦هـ) ولكن كانت بعض من أراثهم يشوبها الاضطراب كنفي القدر لأنه يهدم من هذا المنظور أصولهم الفكرية، وخلق الإنسان الأفعاله وسكون حركات أهل الحلدين وإنكارهم خلق الله للشر، حيث كانت هذه الموضوعات عمل نزاع مع الفرق الأخرى، ولا شك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غالوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهى، وفاتهم قمصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه، وعلى الرغم من أوجه النقد التي يمكن أن توجه إلى المعتزلة إلا أن ذلك لا يبرر النظرة التنازعية المغالى فيها من الوهابية والسلفية تجاه المعتزلة.

# ب- الأشاعرة

نسبة إلى أبى الحسن الأشعرى (ت٣٢٤هـ)، وقد نشأ منذ شبابه على مذهب الاعتزال، إذ لزم شيخه الجبائي (ت٣٠٩هـ) المعتزل، ويشير مؤرخوا الفرق إلى أنه جرت بين الأشعرى وأستاذه مناقشة عن حكم الزاهد والكافر والطفل الصغير بعد الموت، وأن هذه المناقشة دفعت الأشعرى إلى الانفصال عن أستاذه وتحول عن مذهب الاعتزال لفلو العقل فيه.

لقد سأل الأشعرى الجبائى عن حال أخوة ثلاثة بعد الموت: أحدهم تقى، والشائى: كافر فاسق، والثالث: طفل صغير، فأجابه الجبائى قائلاً: الزاهد فى الدرجات والكافر فى الدركات أما الصغير فمن أهل السلامة. فسأله الأشعرى: هل يوذن للصغير بالذهاب إلى درجات الزاهد؟، فأجاب الجبائى باستحالة ذلك لأن الزاهد وصل إلى هذه الدرجات بطاعته، أما الصغير فلا طاعات له. فاحتج الأشعرى قائلاً عن الصغير: أن الله يقبول له (أى للصغير) كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت، وصرت مستحقاً للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك، ولم يلبث الأشعرى أن عاد إلى التساؤل قائلاً: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالى فلم راعيت مصلحته دونى؟ وهنا لم يتحر الجبائي جواباً (١٠).

وهذه المناقشة جملت الأشعرى يتشكك في آراء المعتزلة حيث وجد فيها مغالاة في استخدام العقل، إذ بدأت الحركة الأشعرية في القرن الرابع الهجرى واشتبكت في معترك فكرى مع الفرق الأخرى ومع المعتزلة بوجه خاص، ولا يزال المذهب الأشعرى عقيدة أهل السنة إلى اليوم وكذلك الصوفية المعتدلة، فالأشاعرة مدرسة توفيقية حاولت أن تقف موقفاً وسطاً بين طرفين، بين النقل والعقل، بين السلف والمعتزلة وإن كانت قد مالست إلى السلف أكثر من المرقف المتوسط العام.

أما عن منهجهم فإن المذهب الأشعرى يعول على الكتاب والسنة أولاً، ويعتمد على الماثور اعتماداً كبيراً تحت مقولة (الاتباع خير من الابتماع)، ولا يعرفض الأشاعرة العقل المضاً وكيف يرفضونه والله بجث على النظر في قوله تعمل ﴿ أُولَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلْكُموتِ السُّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ الأعراف: ١٨٥، ولكنهم لم يطلقوا للعقل العنان على نحو ما صسع المعتزلة، فلم يغلبوه على النقل بل بالعكس جعلوا بوجه عام الأولوية للنقل، وعدوا العقل حاداً وهما معاً متعاونان وما أشبه النقل بالشمس المضيئة والعقل بالبصر السليم.

لقد ذهبوا إلى أن الله لا يشبه شيئاً من غلوقاته بوجه من الوجوه، ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا في مكان ولا زمان ولا قابل للأعراض والحوادث، وقدرة الله واحدة، وتنصب على جميع المقدورات، فليس ثمة شئ في الكون غير صادر عن قدرته وعلمه تعلل أزل شامل لجميع المعلومات، من غير حس ولا بديهة الاستدلال ورؤية البارئ بالأبصار جائزة لأن كل موجود يصح أن يُرى، وليس في إثبات الرؤية تشبيه وتجسيم لأنها ليست على مقتضى رؤيتا للأشياء في دنيانا، يقول تعلل فو وُجُوه يَومُشِدِ تَا ضَرَةٌ (٢٢} إلى ربَّها ناظرة الله المقالمة: ٢٣،٢٢، ولقد اجمع على هذا اثمة الأشاعرة وهم أبو الحسن الأشعري (ت٤٢٣هـ) وأبو بكر الباقلاني (ت٣٠٤هـ) وابن فورك الأصفهاني (ت٢٠٤هـ) وعبد القاهر البغدادي (ت٢٠٤هـ) صاحب كتاب "الفرق بين الفرق" والقشيري (ت٤٤٥هـ) وإمام الحرمين أبو المعلل الجويني النيسابوري (ت٤٤٨هـ) والإمام المؤرئ (ت٤٨١هـ) والإمام

لقد دافع الأشاعرة عن وحدانية الحق وتنزيهه عن النشبيه والتجسيم ولكنهم لم يأولوا الآيات المتشابهات تأويلاً عقلياً كما ذهبت إليه المعتزلة، بل ذهبوا مذهب السلف وهو التسليم وتفويض علم معناه المراد إلى الله تعالى مع التنزيه له عن ظاهر اللفظ من تشبيه وتجسيم، ثم إنهم اتفقوا سلفاً وخلفاً على أن التضويض أسلم والتأويل إلى الخطأ أقرب مع ما في التأويل من فوات كمال الأيمان بآيات الصفات، لأن الله تعالى ما أمرنا أن نؤمن إلا بعين اللفظ الذي أنزل لا بما أولناه بعقولنا، فقد لا يكون ذلك التأويل يرضاه الله تعالى، ولكن في حال التفويض لابد من التنزيه عن ظاهر اللفظ على حدر ما تتعلقه الناس لكون حقيقته مخالفة لسائر الحقائق فلا يجوز حمل الصفات الخبرية على ما يتعلق من صفات الخلق (۱۸).

ذلك لأن حكم كلام الله عز وجل لابد وأن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخـرج فيه عن ظاهره إلى الجاز إلا محجة، فإثبات الصفات الخيرية لا يفيد التجسيم ولا الكيـف، فالتسليم وعدم التأويل أفضل ولكن بلا كيف أى مع التنزيه، إلا إن خيف على الإنسان وقوعه في محظور إذا لم يَاوَّل ذلك له، ويتضح من هذا أنهم لم يوفضوا التأويل كل الرفض ولكن لابد للتأويل بحجة إن خيف من عدم التأويل، وهذه الحجة نقلية من القرآن أو السنة حتى لا يخرج التأويل عن المعنى الحقيقي للفظ فيكون غير مراد الله تعالى.

ويتضح هذا النهج عند الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) في كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام"، فيقول فيه: "من بلغه حديث يجب عليه سبعة أمور، التقديس ثم التبصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة، فالتقديس أى تنزيه الله تعالى عن الجسمية، أما التصديق أن يصدق ما في الخبر دون أن يعرف حقيقة المني، ويرجع ذلك الاعتراف بالمجز الذي يقتضى السكوت والإمساك والكف عن السؤال، إذ المجز عن الدرك إدراك، والتسليم لأهل المعرفة حيث هم الراسخون في العام، لأنهم جاوزوا في المعرفة حدود العوام وكشف لهم ما لا يعرفه العوام " ١٩٠٩.

فجميع ما وصف الحق تعالى به من صفات خبرية كلها نموت صحيحة على حد يليق بجلاله ولا يجوز للعباد رد شئ من ذلك ولا تكييفه ولا القول فيه وتأويل إلا على الرجه الذي يرضاه الله عز وجل وبحجة، وكما في كتابه العزيز (ليس كمثله شئ) الشورى: ١١، فما وصف به الله عز وجل نفسه سواء في القرآن الكريم أو على لسان نبيه من صفات خبرية يجب علينا الإيمان بها مع تنزيه الله تعالى عن الجسمية والتشبيه

# - الإرادة الإنسانية (نظرية الكسب)

لقد رفض الأشاعرة موقف الجبرية القاتلين بأن الله خالق أفعال العباد، وكذلك موقف السلف الذي يقترب من هذا المعنى ورفضوا أيضاً قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم. لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات، فالإنسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتعنة، ولهذا فهو ليس فاعلها بل أن لها فاعلاً عكماً متقناً هو الله، فجعلوا كلا الموفقين على طرفى نقيض، وحاولوا أن يقفوا موقفاً وصطاً بين نقيضين، فرأوا أن أفعال العباد تنقسم بالمشاركة بين الله وعباده، فلا يستقل أى من الطرفين بها وحده ولما كان الله لا يحتاج إلى معين في أفعاله، فيتبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله في أفعاله، ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما الله والعبد، ولكى يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما في (الفعل) ينسب إلى فاعلين هما الله والعبد، ولكى يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما في (الفعل) قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية، الأول: إنقان الفعل وإحكام، والثانى: القدرة على تنفيذه أى الاستطاعة، الثالث: الإرادة التي تختار واحداً من الممكنات. (٥٠)

ومعنى هذا أن الله تمالى له إتقان الفعل ثم له الاستطاعة، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان، لأنها قد تفارقه أحياناً فيعجز عن الفعل ثم أنبه لو كانست هذه القدرة من خلق الله والعبد معاً لجاز اجتماع مؤثرين في أثر واحد وهذا عبال، أما الإرادة التي يختص بها الفعل ببعض الجائزات دون البعض - أى التي تختار واحداً من عدة محكنات- فهي للعبد.

وقد سمى الأشاعرة عمل الله، أى إتقان الفعل والاستطاعة "خلقاً وإيجاداً واختراعاً" أما عمل العبد، أى الإرادة فقد سموه "كسباً "مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ كُلُّ الْمَرِيْ بِمَا كُسَبَ رَهِينَ ﴾ الطور: ٢١، فالله يخلق للعبد الفعل والاستطاعة، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجهه إما لفعل الخير أو إلى فعل الشر فيكسب بذلك إما ثواباً وإما عقاباً، وهكذا يكون للتكليف الشرعى معنى، بحيث يتحمل الإنسان تبعة أعماله، من حيث أن له حرية الاختبار.

ولكن من الملاحظ أن الأشاعرة قد هدموا جانب الاختيار عندما قرروا أن الله تعالى يتدخل باستمرار فى كل فعل من أفعال العباد وفى كل حركة من حركاتهم تدخلاً مباشراً محيث لا يمكن أن يوجد أى سند مينافيزيقى أو طبيعى للحرية الإنسانية.

ولقد احتفظ البلاقلاني (ت٤٠ هـ) بالملامح الرئيسية لنظرية الكسب كما وضعها الأشعرى، ولكنه إيماداً لنظرية الكسب عن شبهة الجبر، أخذ على الأشعرى تجاهله لتأثير القدرة الإنسانية الحادثة، حيث إن هذه القدرة ليس لها تأثير في الإيجاد أو خلق الأنسال، القدرة الإنسانية الحادثة، حيث إن هذه القدرة ليس لها تأثير في مات الحوادث وأحوالها، فإذا كانت الحركة نخلوقة لله فإن تخصيصها وكونها على هيئة نخصوصة من تأثير القدرة الحادثة كالإنسان، ومفهوم الحركة مطلقاً على سبيل المثال غير مفهوم القيام والقمود، إذ هما حالتان للإنسان، ومفهوم الحركة مطلقاً على سبيل المثال غير مفهوم القيام والقمود، إذ هما حالتان متمايزتان، فإن كل قيام حركة، وليس كل حركة قيام فيستطيع الإنسان أن يفرق بين القول: (أوجد) وهذا فعل القدرة الإلهية القديمة وبين القول: (صملي وصام) وكما لا يجوز أن يضاف إلى الله تمالى، فائبت الباقلاني تأثير القدرة الحادثة، وهذه الحالة الخاصة من التخصيص والتعيين للفعل هو الذي يقابل بالثواب والعقاب، لأن القعل من حيث هو بإيجاد القدرة الإلهية لا يتعلق بثواب أو عقاب. (10)

ويناه على ذلك قال البغدادي (ت٢٩هـ) أن لا كسب فيما لا يُسأل الإنسان عنه ليفرق بين الحركات الاضطرارية والإرادية (أ) وأيضاً الجويني (ت٢٧٨هـ) إمام الحرمين فرق بين الحركتين وذهب إلى أن الفعل مقدور فه بالقدرة القديمة وهمو مقدور للعبد بالقدرة الحادثة التى أقدره الله عليها، وإذا أقدر الله العبد فإنه يستحيل أن يخرج الفعل عن كونه مقدوراً للعبد أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد، فإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى فكل ما همو مقدور لهه فأنه عدثه وخالقه، إذ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى. (٥٠)

وفي ذلك يقول الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ): "أمر الله عز وجل عباده بالتحرز في أقوالهم وأفعالهم وأسرارهم وإضمارهم، لعلمه تعالى بموارد أفصالهم، واستدل على العلم بالخلق، وكيف لا يكون خالقاً لفعل العبد وقدرته تامة لا قبصور فيها وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متمثلة وتعلق القدرة بها لذاتها، ولا يخرج ذلك عن كونها -أي الأفعال والحركات- مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب والله تعالى خلق القدرة والمقدور جمعاً، وخلق الاختيار والمختار جمعاً، فأما القدرة فوصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه، وكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً، وكيف تكون جبراً محضاً والعبد بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية؟ أو كيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط علماً يتفاصيل أجزاه الحركات المكتسبة وأعدادها وأقدارها؟ إذن هي مقدوره بقدرة الله تعالى خلقاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالخلق فقط، إذ قدرة الله تعالى في الأزل قد كانت متعلقة بالعلم ولم يكن الاختراع حاصلاً بهـا وهـي عنـد الاختراع متعلقة به نوعاً آخر من التعلق فيـه يظهـر أن تعلـق القـدرة لـيس مخـصوصاً محصول المقدور بها، وفعل العبد وإن كان كسباً للعبد يخرج عن كونه مراداً لله سبحانه فلا يجرى في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفته خاطر إلَّا بقضاء الله وقدره وبإرادته ومشيئته ومنه الشر والخبر".(٥٢)

ونظرية الكسب تعتبر بذلك أقرب إلى الجبر من الاختيار ولهذا كانت مشار نقاش وتعديل عا جعل أبو منصور الماتريدى (ت٢٣٣هـ) يضيف عليها ويعالج ما بها من ثغرات فجاءت عاولته أقرب إلى الاختيار من الجبر، فمن الملاحظ أن الأشعرية لم يكن باهتمامهم تقديم حل لقضية الجبر والاختيار على قدر اهتمامهم بمعارضة المعتزلة والتنازع معهم، تماماً كما فعل المعتزلة من قبل وكانت آراؤهم ردوداً على الجبرية، فلا يتضع تصور مفهوم من

خلال الردود على الخصوم، حيث تكون الأراء حيثة ليست ذات دلالة موضوعية فإن الأفكار المسبقة في ضوء التنازع تخرج بمفهوم البحث عن موضوعيته.

#### ٧-- الصوفية

التصوف بمعناه المعتدل هو طهازة السنفس نتيجة عصل وتأسل، عصل يقوم على المجاهدة وصيام النهار وقيام الليل وبذل النفس والمال فى صبيل طاعة الله، وتأسل فى غلوقات وآيات الله وأسرار الكون، تأمل يجاوز عالم الظاهر إلى عسالم البساطن، وهـو فقـد للماجل وزهد فى الدنيا وأمل فى حب الله، إذن هو سلوك يتجنب الشهوات والملدات، ويرمى إلى طهارة الجسم وصفاء النفس.

وهو تنقل فى سلسلة من الأحوال والمقامات فيبدأ العبد بتطهير نفسه كى يصبح أهلاً للتجلى، ولا يزال العبد يرقى حتى يحس بالله فى قرارة نفسه ويقرب منه كل القرب<sup>(61)</sup>، وهذه الآحوال والمقامات تعبر عن الحالة النفسية للعبد فى تصوفه وطريقه إلى الله، كالزهد والحوف من الله والصبر والتوكل والرجاء والحب، وهكذا فإن كل حالة تعد حلقة من حلقات سلسلة الأحوال فى طريق العبد إلى أن يصل إلى نهايتها، وهذه النهايات ختلفة لدى مفكرى الصوفية.

وعلى الرغم من أن أصحاب التصوف الإسلامي يرجعون مضمون ومفهوم التصوف إلى عصر الرسول (ﷺ) في عاولة لتأصيل وتجذير المفهوم، إلا أن في الواقع والحقيقة لم يكن في عهد الرسول (ﷺ) مذهب أو طريقة صوفية أو سنية أو غير ذلك من اختلاف الطرق والفرق والمذاهب، حيث كان الرسول (ﷺ) يتلقى الوحى ويبلغه، وما الطرق والفرق والاختلافات إلا كيانات نشأت بعد موته (ﷺ) بشترة، وهناك حقيقة لا يمكن إنكارها أو إغفالها، وهو أن منهج التصوف وانكاره كان موجوداً في الأديان الأخرى السابقة على الإسلام، سواء أكانت أديان وضعية – أي من وضع البشر – أم سماوية كاليهودية والمسيحي موجوداً قبل الإسلام.

ومن الجدير بالذكر أن التصوف الإسلامي مَر بعدة أدوار بدأ الأول في صورة فردية شخصية من النسك والزهادة، فيهجر المرء الدنيا ويتجه نحو الآخرة ويتمسك بالطاعمات والقربات، وظل هذا الدور قرابة قرنين، وزهماد المصدر الأول كثيرون منهم الحسن البصرى (ت١١٠هـ) بالبصرة وإبراهيم بن أدهم (ت٢٥هـ) ببلخ، وحاول هؤلاء العباد أن ينزيوا بزى خاص، فلبسوا الصوف واتخذوا للعبادة أماكن منعزلة عن الناس، وفى هذه الفترة كان التصوف عبارة عن سلوك وقدرة عملية ترمى إلى طهارة الروح والجسد.

وفى المرحلة التالية اتجه المتصوفون نحو الدرس والبحث، فاتجهوا أولاً نحو النفس يكشفون عن أسرارها وأحوالها، وعلاقة ذلك بالحب الإلهى، وكان ذلك على يد المحاسبى (ت٢٤٦هـ) وذى النون المصرى (ت٤٢هـ) والجنيد (ت٢٩٩هـ)، ثم اختلط التصوف بالتشيع وفُلسفت الجواتب الدينية، وأقيم التصوف على دعاتم فلسفية مخلوطة بآراه عنوصية شرقية قديمة، فكانت لهم نظريات فى الوجود والمعرفة تقترب كل القرب من نظريات الفلاسفة المخلوطة بالآراء الشرقية للأديان القديمة، ومن أشال هؤلاء السهروردى (المقتول ١٩٨٩هـ) وابن سبعين السهروردى (المقتول ١٩٨٩هـ) وعي الدين بن عربى (ت٢٧٦هـ) وابن سبعين (ت٢٧٦هـ) ولين العطار (ت٢٧٦هـ) وجلال الدين الرومى (ت٢٧٦هـ) ومن ذلك انقسم التصوف إلى اتجاهين، التصوف السنى والتصوف الفلسفى.

## أ- التصوف السني:

إن كان أساس تقسيم التصوف إلى سنى وفلسفى يكمن فى الاعتقاد بالخلول أو الاعتداد بالخلول أو الاعتداد الوحدة (م) في إطار فلسفى، فإن التصوف السنى لم يخل من التاثر بالآراء الشرقية القديمة على الرغم من إنكاره الحلول والاتحاد، ولم يخيل أيضاً من الجذب والشطحات والغموض الذى لا معنى له، وكذلك النظريات والآراء التى ما أنزل الله بها من سلطان، كالكيان التنظيمى المتأثر بالشيعة، مثل القول بالقطب الذى يساوى الإمام عند الشيعة، والأوتاد والنقباء والكثير من الآراء حول الولاية والأولياء ورفعهم إلى درجة قرية أو تكاد أن تساوى مع الأنبياء، على الرغم من إنكارهم لدرجة التساوى بينهما.

<sup>(\*)</sup> مفهوم الحلول يعنى حلول الإله في الإنسان على غرار المتقد المسيحي، أسا الاتحاد فهو يعنى صمود النفس الإنسانية في الحياة أو المات للاتحاد مع ألله على غرار الاتحاد البوذي، أسا نظرية وحدة الوجود فهي تعنى أن روح كلية متغلفلة في العالم تدبره وهذه الروح هي الروح الإلهية، وبذلك يكون الله والعالم وجهان لحقيقة واحدة، وهذه النظرية كانت موجودة في الفلسفة اليونانية القديمة لدى هير قليطس، للمزيد: د. أشرق حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي.

لقد تعرض التصوف لمفهوم الألوهية، لأن التصوف في أساسه سعى وراء النور الأسمى والحقيقة الأزلية، لقد عاش متصوفة الإسلام الأوائل في جو مشكلة الصفات والبحث عن الذات العلية، واتصلوا بالمدارس الكلامية المختلفة، وكان منهم سلفيون ومعتزلة وأشاعرة، عاش شيوخهم الأول في البصرة والكوفة وبغداد فكان المحاسبي معتزلياً ثم انتصر لأهل السنة، وعدم تأثرهم بنظريات الحلول والاتحاد حال مؤرخي المذاهب والفرق عن اعتبارهم من المذاهب المغالية في بداياتهم الأولى.

وعالج المتصوفة مفهوم الألوهية على طريقتهم، وهى لا تخلو من الغموض يلجأون إلى الرمز تارة وإلى الإبهام تارة أخرى، ويؤثرون الجمل القصيرة الدقيقة التى تستلاءم مع لغة الجذب والشطحات، ويقول سهل بن عبد الله التسترى (ت٣٨٣هـ): ذات الله تعالى موصوفة بالعلم، غير مُدركة بالإحاطة، ولا مرتية بالأبصار في دار الدنيا، وهي موجودة عقائق من غير حدود ولا إحاطة (٢٠٠).

وهذه الآراء قريبة الشبه بآراء الأشاعرة فأغلب الصوفية أشاعرة، لذا قد تأثروا كثيراً بالدراسات الكلامية والفلسفية المحيطة بهم، أخذوا عن السلف كما أخذوا عن المعتزلة والأشاعرة، واستمدوا بعض المصطلحات التى شاعت لدى المتكلمين والفلاسفة كالمعنى والمبنى، والجوهر والعرض، والوحدة والكترة، والذات والصفة، والتجسيم والتجريد وشاركوا الشيعة في بعض استعمالاتهم، كعالم الظاهر وعالم الباطن والأقطاب والأوتاد، إذا كان في فتراته الأخيرة وثيق الصلة بالتشيع.

وهم يرون أن الله واحد، فرد صمد، قليم عالم، قادر حى، سميع بصير، موصوف بكل ما وصف به نفسه لم يبزل قديماً باسمائه وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، أما عن قولهم في الصفات فلقد اجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة هو بها موصوف من العلم والقلرة والقوة، والعزة، والحلم، والحكمة، والكبرياه، والجبروت، والقدم، والحياة، والإرادة والمشيئة والكلام، وإنها ليست

باجسام ولا أعراض ولا جواهر كما أنه ذاته ليست بجسم ولا عرض ولا جوهر، فهو تعلل ليس كمثله شي، (٧٠).

وأجمعوا أنها ليست هي هو ولا غيره وليس معنى إثباتها أنه محتاج إليها، وأنه يفحل الأشياء بها، ولكن معناها نفي أضدادها وإثباتها في أنفسها وأنها قائمة بمه، لقد نزه الصوفية الأول الله تعالى عن الجسمية والشبه والمكانية ولم تبعد آراههم عن آراء أهل السلف والأشاعرة. فتمسكوا بالآيات التي تفيد التنزيه كقوله تعلى ﴿سَبْحَاتُهُ وَتَعَالَى عَمّا لَيَهُونَ ﴾ الأنعام: ١٠٠، فهو عز وجل موصوف بصفة قائمة به ليست ببائة عنه كما قال تعالى "ولا يُعيطُون بشيء مُن عَلْمِة" - البقرة ٢٥١.

هذا عن آراء التصوف السني في مفهوم الألوهية، إلا أن الأمر يختلف اختلافاً كبيراً في الجال العملي الذي يكمن في الجانب التربوي لنظرية الشيخ والمريد المنبق بدوره من نظرة الشمل من الجانب المعرفي الكوني لمكانة الشيخ، ليس من الناحية الاجتماعية بل بمقامه في الهيكل التنظيمي الكوني من حيث مكانه كولي فيكون من الأقطاب أو الأبدال أو الأوتاد أو النقياء، ولا شك في التأثير الإسماعيلي الشيعي الباطني في تلك الآراء وإن اختلفت في بعض من تطبيقاتها.

إن كانت الشيعة قد حاولت تخصيص الولاية وقصرها على طائضة خاصة، فإن الصوفية قد فتحوا بابها ولم يقصروها على النسب، أشار الصوفية القدماء إلى أن الولاية تأتى إلى العبد عن طريقين، إما بالمنة والاصطفاء الإلمى والعبد يحافظ عليها بالعمل أو بالجهد المبدول من العبد كالزهد والتقشف والعبادة ثم عن ويهب الله على العبد بالولاية، ولكن ليس شرطاً إن اجتهد العبد يحصل على الولاية بل هى أولاً وأخيراً هبة من الله، وهى في معناها المباشر تعني النصرة والقربة والحبة مصداقاً لقوله تعالى فوهُ ويُتَوَلَّى الصالحين الصالحين المباشر تعني النصرة والقربة والحبة مصداقاً لقوله تعالى فوهُ مَن يَسَولُ الصالحين إلى المباشرين آمنواً وكانواً يَتَمُونَ في يونس ١٣٠، ١٣٠، وقوله فالله يُجتبي إليه مَن يَسِبُ الشوري: ١٣، هذا هو المفهوم الذي كان عليه في القرنين يَشَا ورائاتي من الهجرة.

ولكن الأمر قد تطور واختلف عن المفهوم المباشر، ففي القرن الثالث من الهجرة، بدأت الأفكار المتاثرة بالشيعة الباطنية والمتاثرة أيضاً بدورها بالفكر القارسي القديم تدخل في مفهوم الولاية لتُكُون هيكل تنظيمي يضع أشخاص الأولياء في درجات وطبقات كالأقطاب والأوتاد والنجباء والنقباء الأبدال، حيث نرى هذه الألقباب عند ذي النون المصرى (ت٢٤٥هـ) والتستري (٢٨٣هـ) ولكنها في هذا العهد لم تكن قد نضجت بصورة كاملة، حيث يجمعهم لقب الأبدال، من حيث أنه إذا مات واحد منهم أبدله الله بسراه - في رأيهم- فسواء أكان من الأقطاب أم الأوتاد أم النجباء فهو بدل من الأبدال.

ولقد استند الصوفية في ذلك على حديث منقطع الإسناد عن على كرم الله وجهه مرفوعاً إلى النبى (ﷺ) أنه قال: أن فيهم - يعنى أهل الشام - الأبدال، أربعين رجلاً، كلما مات رجلاً أبدل الله مكانه رجلاً "، ورواية أخرى عن عبادة بن الصامت "الأبدال في هذه الأمة ثلاثون مثل إبراهيم خليل الرحن، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً"، وفي رواية أخرى "على قلب إبراهيم خليل الرحن"، فَهُم من خواص الأولياء اللذين بحفظ الله الكون بوجودهم، فيسقيهم الفيث وينبت هم الزرع ويدفع عنهم البلاء، ويسالون الله تعالى إكثار الأمم فيكثرون، ويدعون على الجبابرة، لذا لا تخلو منهم الأرض إلا إذا أراد الله إهلاك العالم (٤٠).

وعا يلاحظ هنا أنه لم ترد في الروايات إلا لفظ الأبدال، أما غير ذلك من الأقطاب أو النجباء أو النقباء أو الأوتاد فلم ترد في الأحاديث النبوية ولا كتاب الله عز وجل، ولا هي ماثورة عنه (豫)، لا بإسناد صحيح ولا ضعيف محتمل، والأرجح أنها من تاثيرات الأفكار الشيعية والتي كانت تجعل من الأئمة مركز الدنيا والدين وأمان أهمل الأرض ومنازلهم المقدسة، وعندما جاء دور الصوفية وجدوا المادة مهيأة، وصادفت عندهم قبولاً، لأنها تتفق مع اتجاههم العام في أن لله عباداً اختصهم واصطفاهم وجعلهم في الحل الأعلى من عنايته ورعايته، فنمت عندهم هذه الفكرة فقالوا بها وجعلوا الأولياء في طبقات ودرجات وفق مذهبهم وآرائهم.

ويتضح من هذا أن العناصر الرئيسة التى تعتمد عليها نظرية الولاية كانت متداولة بين الصوفية منذ بداية عهدها مع اختلاف الوضوح والتحديد، واختلاف فى المنازع والمشارب التى يصدر عنها كل صوفى، ولكن هذه العناصر لم تتبلور في صورة كاملة إلا فى نهاية القرن الثالث على يد الحكيم الترمذي.

يُعد الحكيم الترمذي (٣٨٥هـ) أول من صنف وعبر عن مفهوم الولاية وعن درجات وطبقات الأولياء، حيث كانت فكرة الولاية لديه هي حجر الأساس في جميع مذهبه، فلم يقف الترمذي في تفسيره للولاية عند المعني المباشر لها كالنصرة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث طابق بين مر الوجود ومعنى الولاية وربط بينهما بحيث تبدو الولاية -التى هى فى جوهرها المبودية المطلقة لله - جوهر هذا الوجود، وهيكل هذه الحياة، فالوجود والحياة هما المبودية الكاملة لله، وهذا - فى رأى الترمذى - معنى قوله تعلق ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنُ وَالْإِنِسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ الذاريات: ٥٦، يقول الترمذى: "إن الله تحلق الأدمين لتسبيحه وتقديسه، فإذا ظهرت المعاصى كانت سبباً فى زوال الأمر الذى عليه بنى خلق الأدمين، لكن تسبيح الله وتنزيهه وتقديسه يفسل الأدناس التى أحدثها بنو آدم".

وبذلك يستمر الوجود، وتقوم الأرض، وهذا معنى قوله تعالى ﴿وَإِنْ مَّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسْبَّحُ بِحَمْدَهِ الإسراء: ٤، فلولا التسبيح والعبادة لانقطع دور الحياة، وصارت الأشياء كلها مواتناً، وبالتسبيح تقوم السموات والأرض ومن فيهن من العرش إلى الشرى، وبالتقديس يدوم الوجود لهم، والقائمون بالتسبيح والتقديس هم أمان الخلق، وبهم تقوم الأرض وتدوم النعم على أهلها، وهؤلاء الأولياء اللذين ظهرت قلوبهم من مشيئات نفوسهم فأصبحت خالصة لربها حين تسبحه وتقدمه وتقوم بواجب الخدمة والعبودية له.

ومن الجدير بالذكر أن الحكيم الترمذى يفرق بين النبوة والولاية بقوله: "لقد الحد الله تعالى ميثاق الرسول برسالته، وميثاق النبى بنبوته، وميثاق الولى بولايته، وهم كلهم يدعون إلى الله تعالى، إلا أن الرسول يقتضى أداء الرسالة بالشريعة، والنبى يقتضى الخبر عن الله، ومن ردهما كفر، والمحدث أو الولى حديثه له تأييد وزيادة بينة في شريعة الرسول فهو يدعو إلى الله تعالى ويدل عليه، فالنبوة هي العلم بالله تعالى التام، أما الولاية فهي تابعة للرسالة والنبوة "١٠٠٠.

والفرق بين النبوة والولاية، أن النبوة كلام ينفصل من الله وحياً معه روح (الوحي) من الله الله الله على طريقة أخرى، وينفصل ذلك الحديث من الله ( فله الله على الله المحدث فيقبله ويسكن إليه، وهذا الحديث هو ما ظهر من علمه الذي برز في وقت المشيئة، وهو كالسر، ويقع الحديث من عجبة الله تعالى لهذا العبد فيمضى مع الحتى على قليه.

ويشير الترمذي إلى أن طريق الأنبياء غير طريق الأولياء، فالأنبياء أهـل جبايتـه بمشيئته، والأولياء أهل هدايته بإنابتهم إليه، وذلك في قوله تعالى ﴿اللَّـهُ يَجَنِّسِي إِلَيْهِ مَـن يَشَاهُ وَيَهْلِي إِلَيْهِ مَن بُيْنِب﴾ الشورى: ١٣، فمن اجتباه قلبـه إليـه، ثـم سار بقلبـه علـى طريقه الذي جذبه إليه، ومن أناب فتح له على طريق إنابته إليـه فهـداه، قطريـق الأنبيـاء طريق غتص، وطريق الأولياء طريق الجادة التى شـرعها لعبـاده على الـصدق والوفـاء بتطهير القلوب وتصفية الأخلاق حتى يصلوا إليه، والأنبياء يسار بهم إلى طريـق جـذبهم لا على طريق النفس.

ويُغرق الترمذي بين ولاية النبي وولاية الولى، حيث يعتبر بذلك أول مـن أشــار إلى ولاية النبوة، يقول الحكيم: "وإذا كان الله قد ولى الأنبياء بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل النبوة وكشف الفطاء، فقد ولى الأولياء بأن أخذهم من نفوســهم إلى محــل الولايــة، فنــال الأنبياء الوحى والمصمة، ونال الأولياء الحديث وأيدوا بالسكينة".

وبهذا يُفرق الترمذى أيضاً بين العصمة التى للأنبياء وسين الحفظ الذى للأولياء، يقول الترمذى: "العصمة للانبياء، وهى مقصورة عليهم، فليس للولى عصمة، ولكن له الحفظ، وهو كرامة من الله لأوليائه، ويشترك الحفظ والعصمة فى أن كليهما بحال بينه وبين ارتكاب الذنب، إلا أن للأولياء عرات على قلب من يشاء منهن، فإذا ورد على قلب ولى شبهة أو ربية تلقته السكينة فضلاً من الله تسكن قلبه فتسكنه عن الربية والشبهة، وكما أن للأنبياء المعجزات فللأولياء كرامات ولا يصل الولى إلى مرتبة النبوة، ولا تصل الكرامة إلى درجة المعجزة".

وكما فرق الترمذى بين طريق الأنبياء وطريق الأولياء، فهو يفرق إيضاً بين طرق الولاية، حيث يشير الترمذى إلى أن الإنسان بمجرد دخوله في الإيمان، فهمو دخول في الولاية بأبسط وادنى معنى من معانبها، وهو المعنى العام الذى هو ولاية التوحيد، وهو الولاية بأبسط وادنى معنى من معانبها، وهو المعنى العام الذى هو ولاية التوحيد، وله التخلص من الشرك بما من الله به عليه من المعرفة المحشوة بأنوار الحبة، وبعد ذلك نجد طريقين إلى الله، الأول: طريق أصحاب الصدق في بذل الجهد، أو اصحاب الجهد في عقيق الصدق، والثاني: طريق ألهل المئة والجباية، ولكن من المحقق أنه لن يصل أحد من أصحاب الطريقين إلا عن طريق المن المجلجة في أن أحدهما أدركته منة الله بادئ ذي بدم أضحاب الطريقين إلا عن طريق المنة الإلهية، غير أن أحدهما أدركته منة الله بادئ ذي بدم فاختصرت له الطريق، وأواحته من بذل المجمهود الذي يضطر الآخر إلى بذله، أما أصحاب الصدق أو الجهد فيمن الله عليهم برحته ويتقلهم إلى مرتبة الأحرار وهو طريق أهل المنتب الأهية، ومع ذلك لا يبلغ أحدهم مبلغهم، بل إنه يظل من أهل الصدق ولو نال مراتب أهل المنة الأسلة الم

وكما فرق الترمذي بين طريق الأولياء فهو أيضاً يقسم الأولياء إلى طبقات، وأول هذه الطبقات هي طبقة الـصادتين تتلوها طبقة الـصديقين، فطبقة المقريين، ثـم طبقة المتفردين من الأولياء في ملك الملك بين يديه، وتتصل هذه الطبقات بسلسلة من المقامات، وهذه المقامات تسلم بعضها البعض، أو بتعبير آخر أن التسلسل في هذه المقامات يتقل من مقام إلى مقام، من أول مقام من مقامات الأولياء حتى متهى هذه المقامات، وهناك اعتبارات خاصة تجعل كل طبقة من هذه الطبقات تتميز بنوع من أنواع هذه المقامات، فليس كل أصحاب طبقة على مستوى واحد، والعامل المشترك بين هذه الطبقات كلها مع اختلاف مقاماتها هو عقدة الإيمان واتجاه النية والإرادة، فهى التي تستتر وراء كل عمل وتعطى له قدرة وتهيئ له عله ورتبته (١٣).

وعلى هذا الأساس بمضى الترمذى بالنسبة للتقسيم الطبقى للأولياء، فيشير إلى أن الأمناء والأقطاب والبدلاء والنجباء عبارة عن أوصاف لطبقات الأولياء، وهم فى رأيه خواص الأولياء، ورجال الله فى أرضه، بهم تقوم الأرض، يلاحظ هنا الوظيفة أو المهمة الكونية للأولياء، تلك الفكرة التى أثرت فى المفهوم الهيكلى للتصوف السنى والفلسفى على حد سواء، وتنتهى تلك الطبقات إلى فكرة أخرى وهى خاتم الأولياء الذى يكون على حد تعبير الترمذى "فى قبضة الله ينال العلم بالله فرداً لأنه يكون فى ملك الوحدانية الفردانية يتلقى العلم عن النور الأعظم الذى فاضت عنه الأنوار جيماً المناكم الرباني الذى الشبعى له جانب كبير فى ذلك لأن العلم السرى الذى للإمام يساويه العلم الرباني الذى يُلهم للولى.

حاول الترمذى أن يجعل للأولياء خاتماً كما أن للأنبياء خاتماً، فافرد كتاباً لمذلك أسماه "ختم الأولياء"، فكما أن للنبوة ختم وللأنبياء خاتم، كذلك الشأن بالنسبة للولاية والأولياء، وختم الولاية هو بمثابة المركز الذى تدور حوله الولاية، والغاية التى تتحقق فيه كمالاتها، وخاتم الأولياء ليس هو فقط أخر الأولياء مبعثاً أو ظهوراً بل هو اسماهم مقاماً وأرفعهم ذكراً، ويستطرد الترمذى آرائه عن ذلك بالإشارة إلى أن الدهر لا ينقضى حتى يأتى الله بخاتم الأولياء (الأولياء)، وهذه الفكرة تساوى المهدى المنتظر لدى الشيعة.

إن الجانب المعرفى الكونى فى الفكر الصوفى يجعل الوئى - باختلاف مقامه - فى درجة أعلى بكثير من الآتباع، وهذا ما يجرد لديهم كيفية السلة بين الشيخ والمريد، فالشيخ هو صاحب الكرامات والعلم الإلهامى والاتصال الروحى، أما المريد فهو فى بدايات الطريق ولم يرتق إلى درجة الوئى أو الشيخ بعد، لذا عليه - اى المريد - أن يكون

- بحسب تعبيرهم - كالميت في يد الغاسل، عليه أن يفني في الشيخ ويطيعه طاعة عمياء بغير سؤال، ويلغى نفسه وعقله تماماً في حضرة الشيخ.

صارت مسألة إلغاء العقل تماماً في حضرة الشيخ من المظاهر التي اقترنت باستمرار بالحركة الصوفية في غتلف أطوارها واصبحت سمة ملتصقة بالطرق الصوفية جيماً، وأصبح تغييب العقل من آداب ولوازم الصلة بين الشيخ والمريد، وصل الأمر إلى التنبيه على المريدين أنه إذا رأوا شيئاً أو سمعوا قولاً من الشيخ بخالف الشرع، فيجب عليهم تأويله على الجانب الحسن نتيجة لاتصاله بالعالم الروحى ومكاشفاته الإلهامية، ويجب عليهم ايضاً اتهام أنضهم أنهم ليسوا في مقام الشيخ لكى يفهموا ما صدر عنه بحكم أنه . - أى الشيخ - المطلع على أنوار عالم النيب والمكاشفات.

## ب- التصوف الفلسفي

يضيف التصوف الفلسفى على ما سبق من آراء للتصوف السنى الكثير من أفكار الفلسفات القديمة وليضاً الأديان الشرقية كالبوذية والصابتية، تلك الآراء التى تاثر بها غلاة الشيعة كالحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود، ولعل من أشهر هؤلاء البسطامى (ت٢٦٣هـ) وعبد الكريم الجيلى (ت٥٠ ٨هما)، كما أن هناك آراء لشخصية يمكن إدراجها في التصوف الفلسفى من حيث تأثرها بالفلسفة الإسراقية وتأثيرها على آراء ابن عربى وعبد الكريم الجيلى وهي آراء شهاب الدين السهروردى (ت٥٨٨هـ).

يشير السهروردي إلى أن الإمامة عالمية تبدأ من الخليفة وتشمل جميع الأمم والديانات، وللإمام وظيفة مزدوجة فمن ناحية هو القائم بالتعليم في عصره، ومن ناحية اخرى هو إحدى الدعامات الميتافيزيقية التي يقوم عليها بناء الكون، فهو القطب والعامل الجموهري في حفظ الكون وتكامله، وهو الإمام الكامل أو الولى الكامل والحكيم المثاله، وهو المتوفل في الثاله لأنه خليفة الله، فهناك عباد متالهون يتوسلون بالنور إلى نور، فهم صاعدون إلى السماء وهم قاعدون على الأرض ولا تخلو الأرض من متوغل في الثاله أبداً.

ويرى السهروردى أن للإمام فى كـل زمـان مـن الـسلطان والخـصال مـا يعـزوه الإسماعيلية إلى إمامهم من حق التشريع، من حيث التأويل والتجديـد، لأن الإمامـة فـى رأيه مرتبة استعداد لتلقى إشراق الأنوار العليا من نور الأنوار ولذلك فإنها عالمية، يقـول السهروردى: "ولا نظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية، بل العالم ما خلا قط من الحكمة، ومن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات، وهـ و خليفة الله فـي ارضـه، وهكـذا يكـون مـا دامـت الـسموات والأرض، والاخــتلاف بـين متقــدمي الحكمــاه ومتاخريهم، إنما هو في الألفاظ والعادات (٢٠٠٠)

إذن فإن مفهوم الولاية والإمامة عند السهروردى متاثر بـآراء الـشيعة الباطنيـة، فالإمامة عنده أبدية أزلية، والصفة الرئيسية للإمامة هى التوغل فى التاله، ولكن التوغـل فى التاله مع التوغل فى البحث، أفضل من التوغل فى التاله وحده، وهذا ما جعـل ابـن تيمية (٧٢٨هــ) يقول عنه أنه يفضل الولى أو الإمام على النبي.

ومن ناحية أخرى هي أن السهرودى يشير إلى أن هناك صفة للإمام وهي ضرورة تلقيه الأمر الإلهى من عالم الأنوار بعد الوصول إلى جوار هذه الأنوار، فليس هو كالوحى بالمعنى الدينى الخالص، ولكنه إشراق وفيض نورانى من "نور الأنوار" يختص به من استحقه من أرقى السالكين في عصره، وهو الواصل حقاً إلى مقام الحضرة الإلهية "نور الأنوار" وهو الكامل في العلم والعمل، فالإمام هو الإنسان الكامل وهو علة وجودية يستند إليها الكون والأثمة والأولياء على اختلاف عهودهم، فهو الواسطة بين عالم الأمر وعالم الحلق، وهذه النظرية لاشك متأثرة إلى حد كبير بالأراء الصابئية التي انحدر الي القرامطة والباطئية، لأن السهرودي جعل الولاية أو الإمامة حقيقة كونية تندرج تحتها النبوة وهذا ما جعله يقول: "إن الأرض لا تخلو من إمام فكيف ينتهى المرسلون عند عمد؟" وهذا ما يلقى نوراً على سبب مقتله (۱۷).

وأيضاً ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) فلقد تأثر مفهوم الولاية عنده بالأفكار الشيعية، وبخاصة فكرة ختم الولاية وفكرة النقباء والإنسان الكامل، ويرتبط ذلك بنظريته فى وحدة الوجود، فيرى ابن عربى أن "حقيقة الولاية هى تولى الله تعالى من شاء من عباده برسالة أو نبوة أو إيمان، ونحو ذلك من أحكام الولاية المطلقة، فكل رسول لابد وأن يكون نبياً، وكل نبى لابد وأن يكون ولياً وكل ولى لابد وأن يكون مؤمناً، لأن الولاية المطلقة هى الحيطة العامة والدائرة الكبرى، ومن حكمها أن يتولى الله من شاء بالنبوة والرسالة والإيمان (١٨١٨)، وبهذا يفرق ابن عربى بين الولاية والنبوة والرسالة، فالولاية الولية عبارة عن دائرة يندرج فيها النبوة والرسالة والولاية الخاصة التي هى ولاية الولى، فهاك ولاية للولى.

ويقسم الأولياء من حيث الهيكل التنظيمي، على رأس هذا الهيكل يتواجد القطب أو الغوث ثم يليه الإمامان ثم الأوتاد ثم الأبدال والنجباء والنقباء، ولكل منهم وظيفة أو مهمة كونية، وكأن الكون قائم بهم، فالنقباء – في رأيه – هم الذين استخرجوا خيايا النفوس وهم اثنا عشر نقيبا في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون على عدد البروج الاثنى عشر، كل نقيب عالم بخاصية كل برج وبما أودع الله تعالى فيه من الأسرار والتأثيرات، وما يعطى للنولاء به من الكواكب السيارة والثوابت، والنجباء عددهم ثمانية في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، وهم الذين تبدو عليهم أعلام القبول، لأنهم أهل علم الصفات الثمانية، السبع المشهورة والإدراك الثامن، ولهم القدم الراسخة في علم الميرار الكواكب من جهة الكشف والاطلاع.

أما الأبدال منهم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، لكل إقليم فيه ولاية، وهم عارفون بما أودع الله سبحانه وتعلل في الكواكب السيارة من الأمور والأسرار في حركاتها ونزولها في المنازل المقدرة، ولهم من الأسماء أسماء الصفات، ولقد أشار ابن عربي إلى سبب تسميتهم بذلك لكونهم إذا فارقوا موضعاً الصفات، ولقد أشار ابن عربي إلى سبب تسميتهم بذلك لكونهم إذا فارقوا موضعاً عيريدون أن يخلفوا بدلاً منهم في ذلك المرضع لأمر يرون فيه مصلحة، يتركون شخصاً على صورتهم لا يشك أحد عن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل، وليس هو بل روحاني يتركه بدله بالقصد على علم منه فكل من له هذه القوة فهو بدل، ولكل بدل قدرة تمده من روحانية الأنبياء الكائنين في السموات، والأوتاد خسة وهم أخص من الأبدال من روحانيات، أما الإمامان فهم أخص من الأوتاد حيث الأبدال ولهم مثل ما للأبدال من روحانيات، أما الإمامان فهم أخص من الأوتاد حيث في رأيه بحفظ الله تمال بهما عالم الغيب والشهادة، وهما للقطب وزيران، والإمام الأول بيده مصالح العالم وهو يربي الأفراد ويغنيهم بالمصارف الإلهية، أما الآخر فله التصرف بجميع الأصماء الإلهية التي تستدعى الكون.

والقطب هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان ومكان، وهو الغوث والإنسان الكامل وارث الرسل والأنياء والعالم لا يخلو من وجود القطب، ولا يوجد زمان واحد به أكثر من قطب، ويشير ابن عربي إلى أن الأقطاب من أمة محمد (紫) بعد بعثته إلى يوم القيامة اثنا عشر قطباً عليهم مدار هذه الأمة (١٩٠)، وهنا تكاد مرتبة القطبية أن تصل إلى رتبة أعلى من النبوة والتي تقابل عند الشبعة مرتبة الإمامة بما فيها من أوصاف كالعصمة

والكرامة والمركز الذى يدور عليه الوجود من حيث أن القطب أو الإمام تظهر فيه أعلى مظاهر التجلى الإلهي.

ويتضح من هذا مدى تأثر ابن عربى بالأفكار الشيعية، وذلك فى محاولته ربط طبقات الأولياء بالروحانيات والكواكب والسموات، ونجد هذا فى نقياء الإسماعيلية ودعاتهم ونواب الأثمة، والأسباط الأربعة عند الحربية ومخاصة فى حفظ العالم، وأيضاً ثبوت أعداد الطبقات سواء فى اثنى عشر أو سبعة أو أربعة أو واحد كالإمام أو القطب، ولقد استخدم ابن عربى الأفكار والآراء الشيعية لتساعده فى تكوين مذهبه فى وحدة الوجود عن طريق جعل الأولياء بجميع طبقاتهم حافظين للعالم، وهم الأقرب من ناحية الألوهية أى أعلى صور تجلى الألوهية من الصور الخلقية، فهم رابطة العالم العلوى بالعالم السفلى، وبذلك يجعل ابن عربى العالم كله عن طريق الأولياء فى وحدة واحدة إحدى صورها الخلق، والأصل فى هذه الوحدة الألوهية، وأعلى وأعظم مظهر واحدة إحدى صورها الخلق، والأصل فى هذه الوحدة الألوهية، وأعلى وأعظم مظهر

وإذا تطرقنا لمفهوم الولاية وعلاقته بمفهوم الألوهية عند عبد الكريم الجيلى لوجمدنا ذلك التأثر، فهو يتحدث عن الولاية أو الولى من منطلق أن الإنسان هو مرآة مظهر لاسمه "الله"، من حيث أن الله يتجلى في كمل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق، ويتجلى في الإنسان بجميع تلك الصفات لأن الإنسان هو العالم الصغير وفيه وحده يتجلى الحق لذاته بجميع الصفات، فمن هذا الاسم اكتسب الوجود بتحققه بحقيقته، فكان ختماً على المعنى الكامل في الإنسان، لأن الله تعالى جعل هذا الاسم مرآة للإنسان والإنسان مرآة لهذا الاسم، فإذا تحقق الولى من ذلك علم حقيقة كان الله ولا شئ معه (٧٠).

ومن هنا يربط الجيلى الولاية بمفهوم الألوهية وبنظريته في وحدة الوجود التي تتضح معانيها وصورها في الأولياه الكمل أو الإنسان الكامل اللذى هو مظهر اسمه "الله"، ويحاول الجيلى إثبات ذلك بتأويل الآيات بما يوافق مذهبه، فيصرفها عن معناها الصحيح إلى المعنى الذى يربده هو في تصوره كما هو الحال عند ابن عربي ومن قبلهم الشيعة، وفي هذا أثر واضح لمنهج ابن عربي في فكر عبد الكريم الجيلي، حيث يقول: إن العبد الكمام مظهر للأسماء الإلهة جميعها الذاتية والجلالية والجمالية، وإليه الإشارة بقول: في نقول: في تولى: فإنا عرضنا الأماناة على السماوات والأرض والجبالية فابين أن يَحْمِلْنَها وأشفَقَنَ بِعْها المُحرَاب: ٧٤.

وليست الأمانة – فى رأيه – إلا الحق سبحانه وتعالى بذاته وأسمائه وصفاته، فما فى الوجود بأسره من تصع له الأمانة إلا الإنسان الكامل، لأن النواع المخلوقات الأخرى عاجزة عن التحقيق بجميع أسماه الحق وصفاته فأبين منها لعلم القابلية، وأشفقن لقصورها وضعفها، وحملها الإنسان الكامل، "إنه كان ظلوماً جهولاً أى لنفسه لأنه لا يمكن أن يعطى نفسه حقها، إذ ذلك منوط بأن يشى على الله حق ثنائه، وقد قال الله تعالى ﴿ وَمَا قَـدَرُوا اللّهُ عَلَى الله الله عَلَى الله عَلَى الله الله عَلَى الله عَلَى الله عَلَى الله عَلَى الله عَلَى الله عَلَى الله عَلَمُ الله عَلَى الله عَلَمُ الله عَلَمُ الله عَلَمُ الله عَلَمُ الله عَلَمُ الله عَلَمُ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَمُ اللهُ اللهُ عَلَمُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ وَمَا اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ عَلَمُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ عَلَمُ عَلَمُ عَلَمُ عَلَمُ عَلَمُ عَلَمُ عَلَمُ اللهُ عَلَمُ عَلَم

والجديد الذي أضافه الجيلى لفكرة الإنسان الكامل باعتباره امتداداً متطوراً لمذهب ابن عربي قوله بأن الإنسان الكامل ثلاث برازخ، ويعدها المقام المسمى بالختام، البرزخ الأول: يسمى البداية وهو التحقق بالأسماء والصفات، البرزخ الشانى: نيسمى التوسط وهو قلك الحقائق الإنسانية بالحقائق الرحانية، فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات والمغيبات، والبرزخ الثالث: معرفة التنوعات الحكمية في اختراع الأمور القدرية، ولا يزال الإنسان تخرق له العادات بها في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق الموائد عادة في فلك الحكمة، وحينذ يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان، فإذا تمكن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالحتام، وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية والناس في هذا المقام مختلفون فكامل وأكمل وفاضل وأفضل "(٢٠١).

لقد تأثر التصوف الفلسفى إلى حد كبير بالأراء الشيعية الباطنية، وبخاصة فى مفهوم المولاية فى إطار نظرية وحدة الوجود، كالقول بخاتم الأولياء والإنسان الكامل وفكرة النور الأزلى، وربط ذلك بتكرين العالم الطبيعى كالسموات والكواكب، فهناك تأثير متبادل بين الفكر الصوفى الفلسفى كما هو الحال عند ابن عربى وبين الفكر الشيعى كما هو الحال عند ابن عربى وبين الفكر الشيعى كما والحال عند الأملى وفضل الله الحروفى والبرسى، حيث حاولوا المزج بين التشيع والتصوف، والواقع أن فكرة الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية أو النور الأزلى لا وجود لما فى الإسلام ولم ينص عليها الكتاب ولا السنة، وذلك من حيث معناها الذى صورته دوائر الشيعة والتصوف الفلسفى، كأوضح وأعظم مظهر للألوهية لأنها تحمل فى طياتها أفكار الاتحاد والحلول والوحدة والتناسيخ والبداء، وتلك الأفكار التى نادت بها الفلسفات والأديان القديمة من قبل.

# ج- الطرق الصوفية المعاصرة

تلقفت الطرق الصوفية المعاصرة جل تلك الآراء السابقة، سواء أكانت من

التصوف السنى أم الفلسفى، كموروث فكرى عقائدى، مع المتحفظ والاحتراز من مسألة الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود، لما يشوبها من تقارب بالحلول المسيحى والاتحاد البوذى، والنموض والتخوف وعدم قبول فكرة وحدة الوجود لتكفيرها من المسلمين عامة، ولكن الأفكار الأخرى التى تُعد من الأسس الفكرية للطرق الصوفية هى التى ظلت تتداول في ظاهر آراء الطرق الصوفية، مشل فكرة الهيكل التنظيمي للأولياء كالقطب الغوث – مع بعض الاختلاقات في صفاته بين الطرق المختلفة وكذلك الأوتاد والنجباء والنقباء والمهدى المتظر، ونظرية الشيخ والمريد، والكرامات والاتصال بالعالم الروحاني، ومسألة حفظ الأولياء – الحفظ كالعصمة للنبي – وسماع المواقف والمكاشفات الفيبية، إلى آخر تلك الأفكار والأراء التى ما أنزل الله بها من سلطان، ولكنها موروثات فكرية متاثرة بالفلسفات والأدبان القديمة كالفارسية والفيثاغورية والفيئورية والمنوصية والأطلاطونية الحدثة، وإيضاً اليهودية والمسيحية.

وجدت هذه الأفكار رواجاً كبيراً بين العامة وبعض الخاصة عبر تاريخها الطويل، ولهذا يمكن عن طريقها جمع أتباع كثيرون للولئ أو الإمام الذى هو فى العادة يكون شيخاً للطريقة، ولتمييز كيانه يقوم بإضفاء بعض الاختلافات فى الأمور التعبدية للنوافل عن الطرق الأخرى، مثل كتابة أوراد وادعية بصيغته الخاصة وترتيبها فى أيام وأوقات محددة من الأسبوع، وكذلك إضفاء علامة خاصة فى الزى، وإعطاء اسمه أو كنيته للطريقة، والأتباع أو المريدين يكونوا بذلك تابعين له سائرين على طريقته وآرائه الدينية التى بالطبع مسحوبة على جميع جوانب حياتهم التعبدية الدينية والاجتماعية والاقتصادية.

نتيجة لذلك كترت الطرق الصوفية لدرجة أنه من الصعب حصرها بشكل قطعى، لظهور المشايخ بين الحين والآخر، حيث يشكل كل منهم طريقة ويجمع الأتباع وتحمل الطريقة اسمه، وفي معظم الأحيان تتفرع الطريقة الجديدة من طريقة كبرى لها تاريخ قديم، وهذا التفرع يضمن نوعاً ما من إضفاء الدعم المذهبي للطريقة الجديدة، فعلى سبيل المثال بلغ عدد الطرق الصوفية المتشرة في مصر أكثر من (٧٧) سبعة وسبعون طريقة تضم أكثر من (٧٧) عشرة ملايين مريد، ولكل منها فروع في القرى والمدن، ولكل منها طريقة وشعار وأوراد خاصة بها، ويحرص أتباع كل طريقة على جذب عدد كبير من المريدين، وذلك من خلال الحرص التام على طاعة الشيخ والإيمان بكراماته وصلاحه، وكذلك تريد الأوراد الخاصة بالشكل الذي يجده شيخ الطريقة.

ويكن إلقاء الضوء على أكبر أو أشهر الطرق الصوفية الموجودة اليوم بعامة على سبيل المثال لا الحصر، وذلك لأن الهدف الأساسي لهذا البحث ليس حصر الطرق الصوفية بقدر توضيح النظرة التنازعية للفرق والمذاهب الإسلامية، بعامة توجد الطريقة القادرية نسبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ = ١٦٥٥م)، ويتتشر أتباعها اليوم في الشام والعراق ومصر وضرق أفريقيا والسودان وأريتريا، والطريقة القادرية البودشيشية في الجزائر والمغرب، والطريقة القادرية العركية نسبة إلى عبد الله العركي (ت٥٧٥هـ = ١٩٧٧م) في بالسودان، والطريقة الرفاعية نسبة للشيخ سعد اللين الجباوي (ت٥٧٥هـ = ١٩٧٧م) في بلاد الشام، والطريقة الرفاعية نسبة للمشيخ أحمد بن علي الرفاعي (ت٥٨٥هـ = ١٩٨١م) في العراق، ومصر وغرب أسيا، ويطلق عليها البطائحية نسبة إلى أحمد البدوي (ت٢٧٧هـ = قرى البطائح بالعراق، والطريقة الأحمدية أو البدوية نسبة إلى أحمد البدوي (ت٢٧٢هـ = والشعبية وآل رمضان، يتشر أتباعها في مصر وأيضاً تركيا وليبيا والسودان.

والطريقة الأكبرية نسبة إلى عيى الدين بن عربى (ت٢٣٨هـ= ١٧٤٥م) صاحب كتاب "الفتوحات المكية" والذى بلور فيه نظريته فى وحدة الوجود بطريقة التورية خوفاً من تكفير أهل السنة، وتتواجد فى مصر، وطريقة آل باعلوى نسبة للشيخ عمد بن علي باعلوى (ت٢٥٦ هـ = ١٢٥٥م) متشرة فى اليمن وأندونيسيا وشرق أسيا والحجاز، والطريقة الشاذلة نسبة إلى الشيخ أبى الحسن الشاذل (ت٢٥٦ هـ = ١٢٥٨م) وهى من الطرق الصوفية الكبرى حيث تفرعت عنها طرق عدة منها: الحامدية والماشمية والفيضية والجازولية والجوهرية والسلامية والفاسية والخطيبية والعيفية والمحمدية والعروسية والحصافية، كل منها قد أطلق عليها اسم مؤسسها أو شيخها، وتتشر فى مصر والمغرب العربى واليمن وسوريا والأردن.

والطريقة الدسوقية نسبة للشيخ إبراهيم الدسوقى (ت٦٧٦ هـ = ٢٧٧١م)، ولها فروع كالشرنوبية والسعيدية والشهاوية والمجاهدية، وتلك كغيرها نسبة لأسماء شيوخها، وموجودة بمصر والسودان ولبيا وتونس والجزائر والمغرب ولبنان وصوريا والأردن والسعودية واليمن والإمارات والكويت والباكستان، وبعض أنصارها الذين هاجروا إلى أوروبا والولايات المتحدة قد أسسوا فروع أو طرق فرعية لها، والطريقة التقسيندية نسبة إلى الشيخ عمد بهاء الدين شاه نقشيند (ت٧٩١هـ عـ ١٤٦٤م)، متشرة في فارس والهند

والأكراد وسوريا ولها وجود بمصر، والطريقة العروسية نسبة إلى الشيخ احمد بمن صروس (تكاكراد وسوريا ولها وجود بمصر، والطريقة العبساوية نسبة للشيخ عمد بن عيسى (ت٩٣٣ هـ = ٢٩٥١م) وهي منتشرة بالمغرب، والطريقة الحلوتية نسبة إلى الشيخ محمد بن أحمد بن محمد كريم اللين الحلوتي (ت٩٨٦ هـ = ١٥٧٨م) وهي منتشرة في مصر وتركيا وفلسطين والأردن، والطريقة السمانية نسبة للشيخ محمد بن عبد الكريم السمان (ت١٨٥٠ هـ = ١٧٧٥م) بالسودان.

والطريقة التيجانية نسبة للشيخ أبو العباس أحمد التيجاني (ت ١٢٣ هـ = ١٨١٩) وأتباعها اليوم بالمغرب والسنغال وغرب وشرق أفريقيا والجزائر، والطريقة الإدريسية نسبة إلى الشيخ أحمد بن إدريس الفاسي (ت ١٢٥٣ هـ = ١٨٥٧م)، تتواجد بالسودان والصومال واليمن، والطريقة المولوية نسبة إلى الشيخ جلال اللين الرومي (ت ١٢٧٢ هـ = ١٨٥٥ م) ولما تواجد بتركيا وحلب، والطريقة الحتمية نسبة إلى محمد بن عثمان الميرغني الحتم (ت ١٢٦٧ هـ = ١٨٥٥م) لها انتشار في السودان وأريتريا والنيجر والجزائر والمغرب وأثيريها، والطريقة السنوسية نسبة للشيخ محمد بن على السنوسي (ت ١٢٧٦ هـ = ١٨٥٥م) بالعراق، والطريقة المعارية نسبة للشيخ عبد الكريم شاه الكستزان (ت ١٣١٧ هـ = ١٨٩٩م) بالعراق، والطريقة العلاوية للشيخ أحمد مصطفى العملاوي بالجزائر (ت ١٣٩٧ هـ = ١٩٩٢م)، والطريقة المعلوية المعفرية نسبة إلى الشيخ صالح الجمعفي العملاي والطريقة العظيمية نسبة إلى الشيخ صالح الجمعفري الحسيني إمام الأزهر (ت ١٣٩٧م) ١٩٧٨م) والمارات والمارية المتحدة وإندونيسيا.

وكالعادة يرجع شيوخ الطرق الصوفية نسبهم إلى آل بيت الرسول (ش)، وذلك الإضافة نوع من التبجيل والتعظيم والقدسية على الفسهم، سواء اكانوا من مؤسسى الطريقة أم من وارثيها من حيث أن رئاسة أو مشيخة الطريقة تأتي عادة عن طريق التوريث، وجدير بالذكر أنه في ضوء الكم الكبير للتغيرات الاجتماعية والسياسية والعلمية المتمثلة في التقدم التكنولوجي للمعلومات والاتصالات، وجدت الطرق الصوفية لهذا التقدم وسيلة فعالة ومؤثرة لتوسيع دائرة دعوتها وبالتالي ازدياد عدد أتباعها، فذهبت إلى إنشاء مواقع إلكترونية ومتديات لها عبر الإنترنت، كموقع الطريقة الساذلية

الدرقاوية والجازولية التى هى أحد روافد الطريقة الشاذلية، وأيضاً التيجانية والعلية القادرية الكسنزانية والطريقة القادرية العلية فى مصر، والجمدية والقادرية البودشيشية والحتمية والجعفرية والمدنية العلاوية والبرهانية الدسوقية الشاذلية والطريقة الحلوتية، ومكذا أصبحت هذه المواقع بثابة البوابات الرئيسة والأداة الإعلامية للطرق الصوفية ساعد على ذلك أن مريدين الطرق الصوفية أصبح منهم عناصر حاصلة على مؤهلات علمية عالية.

وفي عاولة أخرى لتوصيع دائرة التصوف وتفعيل دوره في المستوى الدولى، أعلىن المجلس الأعلى للطرق الصوفية في مصر عن مشروع إنشاء هيئة عليا للتصوف تجمع المجلس الأعلى للطرق الصوفية في ختلف دول العالم، وهناك مكتب عالمي آخر للتصوف في ليبيا يضم عثلين عن الطرق المختلفة بالعالم، وهذا بالطبع بعد تشجيع الاتجاه الأمريكي والدولى لدعم الصوفية في العالم العربي والإسلامي كبليل للاتجاه السلفي والإخواني، والتساؤل الذي يطرح نفسه هنا يشير إلى أن: هل التحديث الذي دخل على الطرق الصوفية قد غير في جوهرها أم في شكلها الظاهري فقط؟ أم في الاثنين معا؟

يمثل الجوهر النمط الفكرى الاعتفادى، من هذا المنظور فإن جل الطرق الصوفية بكثرتها واختلافاتها تؤمن بنمط فكرى عام متبلور في النظريات السابقة في التصوف السنى والفلسفى، كالولاية أو الولئ أو القطب، الكرامات التي ما أنزل الله بها من سلطان وتلصق بالولئ أو الشيخ، الصلة الجبرية بين الشيخ والميد، حفظ الأولياء الذي يشابه إلى حد كبير عصمة الأنبياء، تقديس الأئمة والمشايخ والفلو فيهم من حيث الإلهام والعلم والمقامات، كالغيبة والمقامات والهواتف التي تباتى من عالم الغيب، ونظرية الأحوال والاتحاد البوذي وحدة الوجود، وهذا النمط الفكرى الذي يمثل جوهر الطرق الصوفية لم ولن يحدث فيه أو يطرأ عليه التحديث، لأنه إن طرأ عليه نوع من التحديث الملائم لعصر العلم والعقبل والحداثة سوف يُهذم من أساسه، ويصبح حينئذ أسس الطرق في حال المدم، فتتضى تلك الطرق، لذا من المستحيل على الأثمة تحديث أو تغيير تلك الأمس الداعمة للتصوف ككل.

وعلى الرغم من نداه أثمة وشيوخ الطرق الـصوفية للزهـد وتـرك ملـذات الـدنيا والاتجاه بالروحانية إلى أعلى مستوياتها، إلا أن ذلك غير متواجـد لـدى شيوخ الطـرق، حقيقة كان الزهد موجوداً لدى الصوفية الأول في القرنين الثاني والثالث للهجرة بشكل فردى وآخر جماعى، ولكن في الوقت المعاصر الأمر غتلف فالناظر بالنظرة اليسيرة غير المتفحصة يستطيع رزية الكيفية الحياتية ذات المستوى الاجتماعي المادى العالى لأثمة وشيوخ تلك الطرق، أصبحت نظرية الزهد على ما تبدو للأتباع في إطار الحطاب الإنشائي المفرغ من عتواه على غرار "لنا رموف رحيم ولكم شديد العقاب" بل وصل الأمران من استطاع من شيوخ الطرق الصوفية الوصول إلى بعض دكتاتوريات الدول العربية، يكون له من الحبات والمطايا من الأموال والمقابل جعل المدكتاتور من أقطاب التصوف كولى من أولياء الله الصالحين، وهذا ما حدث في الأونة الأخيرة مع المزعم الليبي، عام ٢٠٠١ م، حيث اعتبره الكثير من مشايخ الطرق الولى القطاب الغوث و الراعى الأول للتصوف، وهم: شيخ الطريق القادرية الألوسية في اليمن وشيخ الطريق العربية بصفته عضواً بالمجلس الأعلى للطرق الصوفية، حتى الكرامات قد الصقوها به، ليس هؤلاء وحدهم بل عبر تاريخ الكثير والكثير من السلاطين والأمراء.

جانب آخر يشكل جزءاً من الجوهر والمضمون وهو اعتزال الطرق الصوفية عبر تاريخها للجانب السياسي باعتبارها – ظاهرياً – مهتمة بالجانب الروحي، ولكن الطرق الصوفية في واقعها النمطى التقليدي تعبر عن كيانات منظقة على نفسها بهيكلها التنظيمي مبتعدة دائما عن الصراع والتنازع مع السلطة القائمة حتى تضمن الاستمرار والتوسع عن طريق كثرة الأتباع، وكلما كثر الأتباع زادت سلطة الطريق في الجتمع، فكأنها دولة داخل دولة دون التنازع العسكري مع السلطة السياسية، وهذا لم يمنع من تنازع المشايخ مع بعضهم البعض على السلطة العليا للطرق الصوفية – كما هو الحال على سبيل المثال شيخ الطريقة العزمية الحال وشيخ الطريقة القصبية على رئاسة مشيخة الطرق الصوفية – وعندما تغيرت الظرق الحياسية أمكن لتلك الطرق المنادة بالمشاركة السياسة.

بعد تغير الأوضاع السياسية في مصر طالبت ثماني عشرة طريقة صوفية كالعزمية والشيراوية والتجانية وغيرهم بإنشاه حزب سياسي يضم بعض من مشايخ الصوفية، وعلى الرغم من إظهارهم الابتعاد عن الحياة السياسية إلا أن الكثير من المشايخ كانوا أعضاء بالحزب الحاكم وأعضاء بمجلس الشورى، وفي النظام السابق كانوا ينادون كمبدأ عام بطاعة ولى الأمر، وبعد سقوط ولى الأمر كثر انتقادهم بعد طاعتهم من قبل، إذن ففي

حياة الحاكم وسلطته يُظهرون مقولة المبايعة مدى الحياة، وبعد سقوطه ينددون به وبحكمه السابق، إذن فى ظل المتغيرات المستحدثة لم يتغير المضمون أو الجحوهر المتمشل فى النظريات الاعتقادية أو طرق التعامل مع السلطة، ولكن ما تغير هـو الشكل الظاهرى العام ووسائل الإعلام والدعوة، بمعنى آخر استخدام التقنية الحديثة لتحقيق أهـداف الطرق الصوفية.

أما بالنسبة لمدعم الغرب وبخاصة الاستراتيجية الأمريكية للطرق الصوفية أو التصوف بوجه عام لتغييب العقل العربى وجعله مستغرقاً في الأوهام والأصاطير والخرافات، ومن جانب آخر تعزيز هذا الانجاه أمام الجماعات والتنظيمات الإسلامية الانحرى كالسلفية والإخوان، لتحقيق التوازن بين الانجاهات عن طريق الاستفادة من النظرة التنازعية فيما بينها، فإن هذه الاستراتيجية لن تحقق التوازن المذى يسعى إليه الغرب، لأنه عند تحليل أيديولوجية مفهوم الولى أو القطب أو الإمام عبر تاريخ التصوف غده عائل للإمامة الشيعية من منظور الجانب السلطوى للفرقة أو الطريقة، بصرف النظر عن نسب الإمام على الرغم من عاولة المشايخ إرجاع نسبهم إلى آل البيت، فالكرامات والعلم الإلهامي للإمام الشيعي أو الولى السني وجهان لمفهوم واحد، يرجع إلى المنظور وترسيخ سلطة الإمام أو الولى بجانب الشرعية الوراثية، وبالتالى فإن الصوفية والشيعة والسلفية والإخوان أوجه غتلفة في المسالك والمشارب والطرق لحقيقة واحدة ذات هدف واحد يكمن في الدولة اليوقراطية.

نظرت الفرق الإسلامية للصوفية نظرة تنازعية باعتبار - في رأيهم- أنها من الفرق المالكة، فرأوا أن الصوفية قد جاءت بيدع تفسد صفاء العقيدة وصفاء العبادة كالقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود وعبادة الأضرحة والأولياء وتقديس الشيخ في شمعور المريد حتى يصبح وسيطاً بينه وبين الله، وإلغاء العقل والتمسك بالخرافات، من الجدير بالذكر أن تلك النظرة التنازعية كانت تجاء علم الكلام وعلى الأخص المعتزلة، وهي بين جميع الطوائف والفرق الإسلامية تجاه بعضها البعض، وكل واحدة تعتقد أنها على حق والباقي هلكي، وتتضح تلك النظرة التنازعية في أجلى صورها الصراعية لدى الوهابية السلفية والإخوان المسلمين وبالطبع لدى الجماعات والروافد الممتدة عنهم على الرغم السلفية والإخوان المسلمين وبالطبع لدى الجماعات والروافد الممتدة عنهم على الرغم

من ظهورها المؤقت بتكرار الأفكار تبارة وغلوها تبارة أخبرى، ولا تسلم هنده الفرق وروافدها من الصراع والتنازع فيما بينها.

# ٣- السلفية والوهابية والإخوان

## أ- السلفية

السلف من منظور اللغة يعنى ما مضى وانقضى، والقوم السُلاَف: القدماه، وسلف الرجل: آباؤه المتقدمون مقابل متأخرون أى قريب العهد أو معاصر، والمفرد: مسالف (٢٠٠٠)، من هذا المنطلق فإن مصطلح السلف هو تعبير يراد به المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين الذين عاشوا في القرون الأولى من الإسلام، ومنهج السلف يقسط به المنمط والمضمون الفكرى بجميع أبعاده وبجالاته للصحابة والتابعين، ويهذا يكون المذهب السلفى هوما كان عليه الصحابة والتابعون من التاحية الشكلية أى الظاهرية والجوهرية أى المضمون، بصرف النظر عن التطورات الزمنية المعاصرة إلا ما كان فيها من صالح جماعة السلفية المعاصرة، وغير ذلك يكون بدعة وضلالة في نظرهم.

نشأ هذا التيار كامتداد لمدرسة أهل الحديث والأثر الذين برزوا في القرن الثالث المجرى في مواجهة المعتزلة في العصر العباسي تحت قيادة أحمد بن حنبل (ت 21 هـ)، حيث كان المعتزلة بتخذون من المنهج العقلي أساساً لهم في قراءة النصوص القرآنية، وعلى الأخص في الآيات المتشابهات مثل قوله تعالى (الرُّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى الله فه: ٥، يفسرون الاستواء بمعني القاهر وليس بالمعني الحسي الذي يفيد الجلوس حتى ينزهوا الله تعالى عن الجسمية، وهكذا في باقي الآيات مثل (يَبدُ الله فَوق أَيليهم) الفتح: ١٠ اى بمعني المساعدة والنصرة، فرآى أهل الحديث أن في هذا المنهج العقلي خطراً يهدد صفاء الإسلام ونقاءه وينذر بتفكك الأمة وانهيارها، لأن ابن حنبل واتباعه عرون أن التأويل يشكل خطراً على ظاهر النص القرآني، فأخذوا بظاهر النص ودفضوا التأويل، فنشأ نزاع بين المعتزلة واحمد بن حنبل واتباعه الذين فضلوا علم التأويل وعدم الحوض في تلك المسائل أسوة بمنهج السلف حيث كان الصحابة والتابعين لا يخوضون في هذه المسائل (١٧).

مسألة أخرى كانت علاً للزاع الذي وصل إلى حد التكفير والحرب، وهي مسألة "خلق القرآن" والتي تعنى الإجابة على السؤال الآتي:

هل القرآن غلوق حادث "عدت" أم قديم أزلى؟، إن الإجابة على هذا السؤال تشكل معضلة كبيرة، لأن معنى المخلوق أو المحدث أى الذى له نقطة بده وكان قبلها فى حكم المدم، كما هو الحال فى جمع الحليقة حيث خلقت من المدم وكان الله ولا شئ معه، فإن كانت الإجابة بأن القرآن غلوق عدث، معنى ذلك أن الملم الإلمى المذكور بالقرآن المعبر عنه بالكلمات والألفاظ والأحداث به بداء، أى أن الله لم يكن يعلم ما فيه ثم علمه وهذا عال فى حق الله والمداء فى العلم الإلمى فكرة يهودية فى الأصل، أما إن كانت الإجابة أن القرآن قديم، فإن ذلك يعنى أن الحروف والألفاظ التى هى من جملة الحليقة سوف تكون قديمة أي لا أول لها وهى الأول والآخر، وبذلك تشارك لله فى الوعيته، لأن الله هوالأول القديم والآخر، والقدم صفة لله وحده، فالجواب بأن القرآن قديم يعنى أن القرآن يشارك للله فى صفة القدم وهذا عالى، إذن الجواب بالحلوث أم القدم به الكثير من المشكلات التى لا طاقة للمقل الإنسانى بها، وهذه هى مسألة أو قضية خلق القرآن.

ذهبت المعتزلة إلى القول بأن القرآن محدث خوفاً من القول بقديمين الله تعالى والقرآن، فبعملت صفة القدم لله وحده دون غيره من المخلوقات، وأخذت المسألة من الناحية العقلية لتنزيه وتوحيد الله عز وجل، ولكن ذلك لم يوافق عليه النيار الظاهرى الذي رفض التأويل والنهج العقلى لأمور الدين، فذهبوا بالقول إلى أن القرآن قديم خوفاً من الوقوع في فكرة البداء في العلم الإلهي، سُجن أحمد بن حنبل بسبب هذه المحنة، وإن كان هذا النزاع قد انتهى حين تولى الخليفة المتوكل أمر الخلافة واطلق مسراح ابن حنبل وانتصر لمنهجه، إلا أن النزاع ظل بين المنهجين العقلى والظاهرى التقليدي للسلف (٢٠٠)

ظهرت في القرن الرابع الهجرى جماعة تنسب آرائها لابن حنبل في إثبات المنهج الظاهرى ورفض دخول العقل في النص وانتشرت في القرن الخامس، وكانت أفكار ابن حزم الظاهرى (ت20 ه.) قد لاقت تأييداً باعتبارها امتداداً لمنهج السلف من خلال تخطئة الاراء الأخرى المخالفة للمنهج التقليدى الحرفي الظاهرى، حيث ذهب بالمنهج الظاهرى إلى حد بعيد حينما أنكر لفظة الصفات أي أن لله تعلل صفات، يقول في ذلك "وأما إطلاق لفظة الصفات لله تعالى فمحال ولا يجوز، لأن الله عز وجل لم ينص قط في القرآن الكريم على لفظة الصفات أو الصفة ولا الحديث النبرى ولا الصحابة، قال تعالى ﴿وَلِلّهِ المُسْتَى وَالْمَا المُحسَى المُعات المُسْتَى وَالْمَا المُعات المُسْتَى وَالْمَا المُعات المُسْتَى وَالْمَا المُعالى المُعات المُسْتَى المُعالى المنالع السلف الصالع (١٠٠٠).

ومنهج ابن حزم في رفضه لفظة "الصفات" يدل على مدى التمسك بظاهر المنص دون إدخال المقل بأى وجه من الوجوه ، ومن جانب آخر يتضح فيه النظرة التنازعية الصراعية للفرق والمذاهب الآخرى المخالفة لنهجه، وعند النظر في أدلته نجده يقول: "إن الصفة قد أنكرها الله في قوله تعالى ﴿مُنْبِحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْمِنزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الصفافات: ١٨٠ ولهذا فإن لفظة "الصفات" ما هي إلا بدعة لا يجوز إطلاقها في حق الله تعالى "(١٠٠٠)، ولكن لا يعنى هذا إنكار ابن حزم لمعانى الأسماء الحسنى ولكنه أنكر فقط لفظة "الصفات" بحجة أنها لم ترد في القرآن أو السنة.

ويشئ من إدخال العقل تجاه حجة ابن حزم نجد الآية التى استشهد بها لتحريم لفظة "الصفات" لا علاقة لها من قريب أو بعيد بتحريم اللفظة، فلا يجوز إقصاء ما قبل الآية وما بعدها فى تفسير معناها، هذا إذا أخذنا المنهج الظاهرى الذى نادى به السلفيون، يقول عز وجل فى معرض استنكار وتحريم ما قاله المشركون فى حق الله تعالى إن الملاككة بنات الله، لذا نزلت الآية "مبنجان ربّك ربّ البرزة عمّا يصفون" أى عما يصف به المشركون بأن لله بنات، فيصفونه بأوصاف البشر من تزاوج وما إلى ذلك (١٠٠٠)، إذن فالآية التى استدل التى استدل على عليه على عريم لفظة "صفات" لا دخل لها بما استدل منها عليه، وليست دليلاً على تحريم اللفظة، ولا يعنى عدم ذكرها فى النص دليل على التحريم، لأن فى الأساس "لا تحريم إلا بنص"، ومن جانب آخر فإن اسماء الله تعالى تدل على صفات أى المانى فهى أسماء صفات تدل على قدرة الله (١٤٤٠).

إن موقف ابن حزم من تلك المسألة يوضح المنهجية الظاهرية الرافضة لإدخال المقل في فهم النص القرآني وجميع جوانب الدين وبجالاته، وبعد القرن الخامس الهجرى شهد النهج السلفي الظاهري الحساراً ملحوظاً شعبياً وسياسياً بعد انقسام الفقهاء الإسلاميين وأهل الحديث إلى حنبلية وأشعرية، حتى قوى المذهب الأشعري وتبني بعض الأمراء هذا المذهب، ثم ظهر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بالتزامن مع سقوط بغداد على أيدى التتار فعمل على إحياء الفكر السلفي، وقام بشن حملة على من اعتبرهم أهل البدع داعياً إلى إحياء عقيدة أهل السلف، ولقد أثارت دعوته جدلاً في الأوساط الإسلامية، شم شهدت السلفية الحساراً كبراً مرة أخرى لتعاود الظهور كمنهج متشدد مختلطاً بالسياسة على يد محمد بن عبد الوهاب الذي أحدثت دعوته زياعاً كبراً بين مؤيدين ومعارضين.

متكامل بحد ذاته، إلا أنهم يختلفون في مسألة الديقراطية بين معارضين ومؤيدين، المعارضون يرون أن الشورى تختلف عن الديقراطية، فالديقراطية في رأيهم تسمح بتقدم الضالين فكرياً، - النظرة العدائية واضحة لمن خالفهم الرأي - أو العلمانين للسلطة، لذا فإن الحكم يجب أن يكون بالشورى، عن طريق أهل العلم أي أهل الحل والعقد وهؤلاء هم الذين اتبعوا منهج السلف الصالح، أما المؤيدون فرأوا أن الديقراطية نظام قابل للتطور ودبجه ليصبح إسلامى، بل وذهب بعضهم إلى أن نظام الخلافة الراشدة لو استمرت لكان المسلمين اكتشفوا الديقراطية قبل الغرب، جدير بالذكر أن الديقراطية كانت موجودة في المجتمع اليوناني في القرن الثالث قبل الميلاه، وهي كلمة يونانية في الأصل، فكيف يكن أن يكتشفها المسلمون قبل الغرب والإسلام ظهر بعد المجتمع اليوناني عا يزيد عن تسعمائة عام (٢٠١٩)

معظم السلفين المعاصرين رفعوا الديمراطية المؤسلمة كحلاً لقيام الأمة، وهي - في رأيهم - تعتمد على المستور الإسلامي بكل أشكاله الشرعية والسياسية - على الرغم من أنه لا يوجد نظام سيامي عدد في الإسلام- حيث يقود الأمة أهل الشورى - السلفين ببدون تحزب فأهل الحل والعقد لا يجوز أن يشاركهم العلمانين الذين يفصلون الدولة عن الدين باعتبارهم من الضائين، وحاولوا أن يستشهدوا على آرائهم بابن تيمية وابن عبد الوهاب وغيرهم عن نادوا باتباع النموذج السلفي كمنهج في جميع الجالات، ذلك لأن الحزيية في رأيهم بدعة وكل بدعة ضلالة، فالأحزاب داء وشر ووبال على أصحابه في الدنيا والآخرة، وإنشاء الحزب غير الحزب الإسلامي لا يجوز الانتماء إليه لأنه مظلة يدخل تحتها أهل المل المسلم، والممكن في الأرض الذي يقيم الخلافة الإسلامية، وهذه تتم بعد اختيار أهل الحل والعقد، أما البيعات والعهود والمواثير التي تؤخذ من الشباب فهي غير شرعية في رأيهم (٨٠٠).

بالرغم من تأثير النهج السفلي على الإخوان المسلمين إلا أنهم ينظرون إليهم نظرة تنازعية، حيث يتهمونهم بمخالفة السلفية في بعض القضايا الفكرية والاعتقادية، ومنها: أنهم – أي الإخوان – قد تغاضوا عن المدعوة للتوحيد وترسيخ العقيدة في نفوس المسلمين، ومنها: أنهم ينقصهم خواص أهل العلم لأنه ليس عندهم نشاط في المدعوة لإنكار الشرك والبدع، فهي – في رأي السلفية – انحرفت عن منهج أهل السنة والسلف، ويرون أن جماعة الإخوان ظلت نحو صبعين سنة عملياً بعيدة عن فهم الإمسلام فهماً

صحيحاً وبعيدة عن تطبيق الإسلام، ويصل الاتهام في فتاوى محمد ناصر الألباني إلى القول بأن فاقد الشيء لا يعطيه، وذلك في معرض التنازع مم التيار الإخواني(٨١٠).

وترى السلفية أن جماعة الإخوان المسلمين من الجماعات والأحزاب التى خالفت المنهج السلفى، وكل جماعة تخالف السلف يكون راسها شيطان يدعو التاس إليه، لأن من أبر مظاهر دعوة الإخوان – فى رأي السلفية – التكتم والحفا والتلون والتقرب إلى من يظنون أنه سينفعهم، وهذا يعنى أنهم باطنية، لا يحترمون السنة والسلف المصالح، وإن كانوا يجبون السلف لكانوا سلفيين، ولهذا تدخل جماعة الإخوان فى رأي السلفيين ضمن الاثنين والسبعين فرقة المالكة التى سيكون مصيرها فى النار لأنها ابتعدت عن المنهج السلفي (٢٢).

لم تقتصر النظرة التنازعية على الإخوان المسلمين، بل هي لجميع الفرق والمذاهب الأخرى المختلفة مع المنهجية السلفية، فالتكفير واقع أيضاً على الصوفية والمعتزلة وكذلك الأشعرية أو المذهب الأشعري، حيث يتهم السلفيون الإخوان بأنهم من الصوفية ومروجون لأفكارهم المبتدعة المدامة تارة، وأنهم من الأشاعرة المبتدعة تارة أخرى، وأنهم من المتقربين للشيعة، ولهذا يحذر السلفيون من جاعة الإخوان باعتبار أنهم من الفرق الضالة المتأثرة بالفرق المبتدعة الأخرى، وهذا التحذير من أهل البدع لدى السلفيين فريضة واجبة، وتتبلور تلك النظرة العدائية التكفيرية من قبل السلفية للإخوان في أقوال وآراء أثمتهم في شتى وسائل الإعلام، وأبرز تلك الأعمال كتاب "إثبات فساد منهج ودعوة حسن البنا وجماعة الإخوان" وأنها ليست على منهج السلف الصالح للجهني (APY)

ومن البدهي أن نظرة السلفية التنازعية للفرق والملناهب الإسلامية الأخرى قد أدت إلى النظرة نفسها تجاه السلفية، فترى الإخوان والأشاعرة والصوفية أن السلفية قد أعطت نظرة ضيقة وعدائية عن الدين لتحريمهم الانتخابات والديمقراطية وتركيزهم على صخائر الأمور من الناحية الشكلية الظاهرية، وقلب القاعدة الأصلية للتشريع التي ترتكز على مبدأ "أن في الأصل كل شيء مباح إلا ما حرم الله"، وهم يقلبونها إلى المكس وكأن "كل شيء مُحرم إلا ما حلل الله"، ولهذا فإن منهجيتهم ضيقة وجامدة ولا تسمح بالتقدم والنهضة.

ب- الوهابية بين السياسة والصبغة الدينية

تُنسب الوهابية إلى محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦هـ = ١٧٩١م)، تلك الدعوة المذهبية قد قامت في منطقة نجد وسط شبه الجزيرة العربية، والتسمية بحد ذاتها يرفضها

الوهابيون لاعتقادهم أنها دعوة دينية وليست حركة سياسية على الرغم من تحالفها مع عمد بن سعود وحروبها ضد العثمانيين، ويرون أن محمد بن عبد الوهاب لم يبتدع مذهباً جديداً لكنه كان يدعو إلى ما كان عليه الصحابة والأثمة الأربعة من اتباع كتاب القرآن وسنة رسول الله في الإسلام، لذا فإنهم يفضلون تسميتهم بالدعوة السلفية نسبة للسلف الصالح، أو اسم أهل السنة والجماعة باعتبارهم الفرقة أو المذهب الوحيد الممثل لأهمل السنة، والباقي هلكي وفي ضلال.

يرون أن دعوتهم هي دعوة للعودة إلى الكتاب والسنة، وليس لها منهج أو طريت سواهما، وهي دعوة للجهاد في سبيل الله لإخراج الناس من ظلمات الشرك وعبادة القبور وموالاة المشركين، لذا هي دعوة لأن لا يُدعى إلا الله ولا يستغاث إلا بالله ولا يُذبح إلا الله، وفقه هذه الدعوة هو الفقه الحنبلي، ومتى كان الحق مع الشافعي أو المالكي أو الحنفي، فالرجوع إلى الحق بدليله، ولا يبتعد ذلك عن جانب الحكم والحاكمية، لأن الذي لا يحكم بالكتاب والسنة يجب الكفر به، من هذا المنطلق يشيرون إلى أنها دعوة التوحيد الحالص ونيذ الشرك بأنواعه (١٨٤).

من الجدير بالذكر أن مصطلح أهل السنة والجماعة الذي يتضمن ما كان عليه السلف من مفاهيم وسلوكيات، تحاول كل الفرق والمذاهب أن تنسب نفسها إليه، فالوهابية تحاول الانتساب لمنهج السلف، وكذلك السلفية والصوفية والفرق الكلامية كالأشاعرة والماتريدية والإخوان المسلمين، وذلك لتدعيم آرائهم وصواقفهم ونزاعاتهم وصراعاتهم الداخلية والخارجية، - أعني بالخارجية أي الفرق والمذاهب بعضها البعض- ومصطلح الوهابية هو المستخدم من قبل معارضهم الذين يرفضون نسبتهم إلى السلف، وهدؤلاء من السلفية الفسهم لتفرقتهم عن الوهابية الموجودة بالمملكة العربية السعودية الآن.

أول ما بدأت هذه الحركة كانت في العيينة حيث منشأ عمد بن عبد الوهاب، فبدأ بالإنكار على ما رآه سائداً في زمانه كالتبرك بالقبور، فعمد إلى التحذير من تلك الأعمال وحكم بالكفر على مرتكيها، وعمل على تدميرها حتى أنه كان مستعداً للقتال من أجل ذلك، وفي عام ١١٥٧ه = ١٧٤٤م، تحالف مع أمير نجد محمد بين سعود (مؤمسس الدولة السعودية الأولى) في بلدة الدرعية على شبه حلف ديني سياسي، فبايع محمد بين عبد الوهاب الأمير على السمع والطاعة، وبايعه الأمير على نشر دعوته إذا استنب الأمر على المترضه فيما يأخذه من

أهل الدرعية مثل الذى كان يأخذه رؤساء البلدان المختلفة على رعاياهم -أي النصرائب والجبايات- فأجابه محمد بن عبد الوهاب على ذلك رجاء أن يخلف الله عليه من الغنيمة أكثر من ذلك (٨٠٠).

صارت الدرعية حيتذ مركزاً لأتباع محمد بن عبد الوهاب، وبعد أن استقر الأمر له أمر أتباعه بما سماه الجهاد، فحض الناس على قتال المسلمين الآخرين بحجة أنهم ابتعدوا عن الدين الإسلامي الآصلي فاستحقوا حكم الكفر عليه، فشن سلسلة من الحروب تحت اسم "الغنائم" وخسر العديد من المسلمين أرواحهم نتيجة هذه الحروب، والكثير من المسلمين أعدوا ذلك خروجاً على الخلافة الإسلامية التي كانت تحت حكم العثمانين حينتذ، بينما اعتبرها الوهابية إقامة للولة التوحيد والعقيدة الإسلامية الصحيحة، وتطهيراً لأمة الإسلام من الشرك.

إن الكثير من مفكري السنة رأوا في اتهام ابن عبد الوهاب ومريديه للآخرين بالشرك مواصلة لطريقة الخوارج في الاستناد لنصوص الكتاب والسنة التي نزلت في حق الكفار والمسركين، وتطبيقها على المسلمين، ومثال ذلك: حينما فتح الرسول مكة كان من بين اهلها إن لم يكن معظمهم من المشركين، ولم يقتلهم الرسول (ﷺ) ولا صادر أموالهم ولا اعتبرها غنيمة، فما بال المسلمين الذين قاتلهم الوهابيون؟، الأمر الآخر إن في تكفير الآخر المسلم إذا خالف آراء الوهابيين ليس من الدين الإسلامي الحنيف، فمنطلق تكفير الآخر ورؤية الوهابيين أنهم أهل السنة الحقيقيون وهم الفرقة الناجية الوحيدة من النار ومن خالفهم إما كافر أو مبتدع ويُحارب، ليس من النهج الإسلامي الحنيف.

لقد بدأت سلسلة الغارات على السكان المسلمين في شتى المناطق بدعوى أنهم مشركين كمشركي الجاهلية، فكانت المصادمات العنيفة بين تحالف ابين عبد الوهاب وعمد بن سعود ويين قبائل المنطقة من حولها، فيقى ابن عبد الوهاب يبده الحل والعقد والاحذ والعطاء وأصبح أغلب الجزيرة العربية تحت سيطرته (١٨١١)، وكانت الناس تحت سلاح التكفير الذي استخدمه ابن عبد الوهاب وسيف جيش بين سعود، حيث تبنى الوهابيون فكرة الدولة الدينية.

إن كان الوهابيون قد نظروا إلى الفرق والمذاهب الأخرى نظرة التكفير العملائي فى دائرة صواع كبير، فإن تلك النظرة انعكست عليها من قبل المذاهب الأخرى، حيث تعرضت الوهابية منذ ظهورها للنقد من قبل كثير من الحنابلة والأشاعرة والمشافعية والماتريدية والصوفية والشيعة، وفي مقدمتهم سليمان بن عبد الوهاب الحنبلي أخو محمد بن عبد الوهاب في كتابه الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية، وأحمد زيني دحلان مفتى الشافعية في مكة في كتبه "فتنة الوهابية" و"المدور السنية في الرد على الوهابية"، وابن عابدين الحنفي، والصاوى المالكي صاحب "الحاشية على تفسير الجلالين"، وغيرهم الكثير.

ترى الفرق والمذاهب الآخرى من خلال نظرتهم التنازعية مع الوهابية أنها - أى الوهابية - نقلت مسائل الفروع إلى الأصول مثل مسائل البناء على القبور، وأفرطت فى تكفير كل من هو على اختلاف معهم، وتمرضت للأئمة بالتخطئة فى العقيدة والتبديع فى بعض الأحيان والإخراج من دائرة السنة فى احيان أخرى، مثل: الشوكانى والمسقلانى والنووى والسيوطى وتقى الدين السبكى وتاج الدين السبكى وابن الجوزى والوازى وأبو حامد الغزالى والباقلانى، أما المعاصرين كالشعراوى ومحمد علوى المالكى والصابونى وحمد الغزالى وغيرهم، ومن مآخذهم عليها تزوير التراث عن طريق حذف وتغيير ما كان يخالف منهجهم من كتب التراث الإسلامى: مثل ما فعلوا فى كتباب "الأذكار" للنووى و "حاشية ابن عابدين الحنفى" وحذف الجزء العاشر فى بعض النسخ من "الفتاوى" لابن تيمية وهو الحاص بالتصوف، ومن تلك المآخذ أيضاً" استباحتهم لقتال من يقولون عنهم أنهم معادون لأهل الترحيد وأخذ أموالهم بدعوى أنهم مشركون. (١٨٨٠)

في الواقع تدعى جميع الفرق إحدى المقولتين: النسب العرقي لآل البيت أو التركيز على المنظور المنهجي المتضمن في المطابقة للسنة النبوية، وفي بعض الأحيان ادعاء الاثنين معاً، وذلك لتدعيم موقف الفرقة في صراعها مع الآخرى كسلاح للغلبة والانتصار، فتدعى كل فرقة ومذهب أنها من أهل السنة والجماعة والفرق والمذاهب الأحرى بعيدة عن ذلك، نجد هذا في آرائهم تجاه بعضهم البعض، فالسلفية تنظر إلى الجميع بما فيهم الوهابية على أنهم مبتدعين وبعيدين عن السنة والسلف الصالح والجماعة، وترى أن المعتزلة والجهمية والمبيعة والجبرية والقدرية وكذلك الوهابية قد خالفوا المسنة والجماعة، وترى أن واتهمتهم بالضلال، وأن الوهابية تدعى أنها سلفية وهذا في رأيهم غير صحيح، وهنا ني رأن السلفة تتبرأ من الوهابية حيث يذهبون إلى أن السلف الصالح برئ من عقيدة الوهابية، والغريب في الأمر أن البعض من السلفية يدعون أنهم امتداداً للوهابية.

كان من الطبيعي أن يكون التنازع في مستوياته العليا بين الوهابية وبين الشيعة والصوفية، لأنهما يشتركان - رغم صراعهما معاً - في الآراء الخاصة بصدد تقديس

الإمام والولئ، وهذه الآراء عكوم عليها بالكفر من منظور الوهايين، لهذا تذهب الشيعة والصوفية ومعهم المذاهب الآخرى إلى أن للوهابية أصل معلن وأصل خضى، أما الأول وهو المعلن يتضمن إخلاص الترحيد فله وعاربة الشرك والأوثبان، ولكن ليس لهذا الأصل ما يصدقه من واقع الحركة الوهابية، لأنهم وقعوا في التشبيه من خلال التشدد في المعاني الظاهرة للآيات القرآنية الكرية وهي الآيات المتشابهات مثل قوله تعالى: ﴿ فَيدُ اللّهِ وَوَله عَز وجل: ﴿ الرّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشُ السّتَوَى ﴾ طه: ٥، وقوله: ﴿ وَهُو الْقَعْلِ اللّه الله عَلى المعانية عَلى الْعَرْشُ السّتَوَى ﴾ طه: ٥، وقوله عز وجل: ﴿ الرّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشُ السّتَوَى ﴾ طه: ٥، وقوله عز وجل: ﴿ الرّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشُ السّتَوَى ﴾ طه: ٥، الله عني المعانية ولفظ "اليد" بعني المعانية قد كضرت كمل من ذهب إلى التاويل وتمسكت بظاهر الألفاظ فوقعت في التشبيه، والأصل الحقي للوهابية من منظور الصوفية والإخوان ومعظم المذاهب السنية وكذلك الشبعة هو الحور السياسي الذي الصوفية والإخوان ومعظم المذاهب السنية وكذلك الشبعة هو الحور السياسي الذي عبد الوهاب وابن سعود موجهاً ضد الغرق والمذاهب الإسلامية أي ضد المسلمين الذين رفضوا قبول ضد أعداء الإسلام، وكانت نتيجة ذلك الجازر الوحشية ضد المسلمين الذين رفضوا قبول الوهابية والتسليم لابن سعود.

ويشبهون الوهابية بالخوارج من حيث حكم الخوارج على دار الإسلام إذا ظهرت فيها المعاصى أنها دار حرب، وحل منها ما كان يحل لرسول الله (ﷺ) من دار الحرب، أى تهدر دماءهم وأموالهم، وهذا ما فعله الوهابيون، بل إن الوهابية في نظرهم أكثر غلواً من الخوارج، لتركيز الوهابية على أعمال ليست هي من اللغوب أصلاً بل من المستحبات الخوارج، لتركيز الوهابية على أعمال ليست هي من النغوب أصلاً بل من المستحبات التي عمل بها السلف من الصحابة والتابعين، وما يزيد من النظرة التنازعية ضد الوهابية، ورقية الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى لها من حيث تكفيرها لهم وإغفالها عن عمد التصدى للمطامع الاستعمارية للبلاد الإسلامية، فلم يقدموا شيئاً لمواجهة النفوذ الصهيوني في بلاد الإسلام، بل على العكس فإنهم على الولاء للغرب، يفتحون الأبواب أمام الغرب ليسط يديه على ثروات المسلمين وعلى سيادتهم وكرامتهم، وتشير الفرق والمذاهب الإسلامية إلى أن المرء إن تتبع تراث ابن عبد الوهاب وأتباعه قلن يجد فيه تحقيق التقدم والعدل، ليس فيه إلا تكفير المسلمين ورميهم بالشرك وإيجاب قتالهم.

وموققهم تجاه الآخر يشكل سبباً قوياً لعدم انتشارهم خارج المملكة السعودية، ومن جانب آخر الصراعات الداخلية بين الوهايين المشددين وبين آل مسعود في عهد عبد المزيز آل سعود، فبعد أن سقطت الدولة السعودية الأولى، عاد آل سعود إلى ساحة الجزيرة العربية من جديد وفرضوا نفوذهم بمساعدة الإنجليز، وتمكن عبد العزيز آل سعود من تأسيس الدولة السعودية الثانية التى أعلنها عملكة، بعد أن تخلص من العناصر الوهابية المتشددة التى أعلنت الحرب عليه بسبب خروجه على المبادئ الوهابية وإرسال ولده صعود ليدرس في بلاد الشرك (مصر) - في رايهم - وذلك لكثرة الأضرحة والمقامات بها والتى ثعد أصناماً من منظورهم، ولكن ظل المذهب الوهابي متحالفاً من الناحية السامية مع السلطة.

لم تكن منهجية الوهابية بجديدة في المجتمع الإسلامي، فإن كل الفرق والمذاهب تنظر الأخرى نظرة متضمنة الخطأ والهلاك وفي الكثير من الأحيان التكفير والضلال، وكل فرقة تزى في نفسها أنها على حق والآخر باطل، والاختلاف بينهم يكمن في شدة النظرة التخطيئية للآخر، فالبعض يرمى الآخر بالكفر، والبعض يدى في الآخر المعصية والضلال دون الكفر، وهكذا فإنهم مرتكزون على قاعدة واحدة وهي تخطئة الآخر مع الاختلاف في نسبة العداء، ويستبع ذلك استنادهم على رجوعهم إلى عصر النبوة من الناحية المنهجية والسلوكية، كل واحدة منهم تدعى أنها تسير على هدى الإسلام الصحيح وعلى طريق السلف والتابين.

# ج- جاعة الإخران

الإخوان المسلمون جماعة دينية سياسية تصف نفسها بأنها ذات منهج إصلاحى شامل، يهدف إلى إصلاح سياسى واجتماعى واقتصادى من منظور إسلامى شامل، نشأت فى مصر فى بدايات القرن العشرين عام ١٩٢٨ م كحركة إسلامية وانتشر فكرهم وميكلهم التنظيمى سواء كان امتداداً لهم أو تقليداً فيما يقرب إلى اثنين وسبعين دولة عربية وغير عربية، كما أن للجماعة دوراً فى دعم عدد من الحركات الجهادية التى تعدها حركات مقاومة فى العالمين العربى والإسلامى ضد كافة أنواع الاستعمار أو التدخل حركات مقاومة وقوات الفجر فى لبنان.

بدأ نشاط الإخوان المسلمين في مدينة الإسماعيلية، وما لبشت أن انتقلت إلى القاهرة، وفي ثلاثينيات القرن العشرين زاد التفاعل الاجتماعي والسياسي للإخوان وأصبحوا في عداد التيارات المؤثرة سياسياً واجتماعياً، وفي عام ١٩٤٢م وخلال الحرب العالمية الثانية عمل الإخوان على نشر فكرهم في كل من شرق الأردن وفلسطين، كما

قام الفرع السورى بالانتقال إلى العاصمة دمشق فى عام ١٩٤٤م، ويرى البعض أن جماعة الإخوان المسلمين قد قامت لسد فراغ الخلافة الإسلامية بعد انتهاء الخلافة العثمانية فى بدايات القرن العشرين.

ومؤسس هذه الدعوة هو حسن البنا (ت٦٣٦ه هـ = ١٩٤٩ م)، حيث أسس النواة الأولى من الإخوان، ولنشر فكر الإخوان تم إصدار جريدة "الإخوان المسلمون" الأسبوعية عام ١٩٣٣م، واختير عب الدين الخطيب (ت١٩٦٩م) مديراً لها ثم صدرت "النذير" في عام ١٩٣٨م، ثم "الشهاب" ١٩٤٧م وتتالت الجلات والجرائد الإخوانية ويتطورات وسائل الإعلام تطورت سبل الدعوة الإخوانية، فأصبحت في الفضائيات والإنترنت، تكونت أول هيئة تأسيسية للحركة عام ١٩٤١م من مائة عضو اختارهم البنا، شارك الإخوان في حرب فلسطين عام ١٩٤٨م بقوات خاصة بهم، وفي العام نفسه أصدر عصود فهمي التفراشي رئيس الوزراء المصرى آنذاك قراره بحل جاعة الإخوان المسلمين ومصادرة أموالها واعتقال أبرز قياداتها، وفي العام نفسه أشدر عود أنصار البنا عام ١٩٤٩م، ثم جاءت وزارة النحاس فأفرجت عن الجماعة عام ١٩٥٠م، واختير حسن الحضيي (ت ١٩٧٣م) مرشداً للإخوان، وبعد انتقلاب عام ١٩٥٩م، واختير حسن الحضيي (ت ١٩٧٣م) مرشداً للإخوان، وبعد انتقلاب ١٩٥٢م، دخل الإخوان صراع طويل مع السلطة.

تتصف حركة الإخوان بالشمولية في جيع الجالات، ونرى ذلك في قول البنا: "إن الإخوان المسلمين دعوة سلفية أو طريقة سنية، وحقيقة صوفية وهيئة صياسية ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية (١٩٠٨)، يتضح من ذلك الرؤية التوسعية للحركة حتى تكون معبرة عن الأقطار الإسلامية وليست رؤية قطرية معينة، وأيضاً في جميع الجالات الحياتية كالسياسة والاقتصاد، ويتضح أيضاً عاولة احتواء التيارات الدينية الأخرى حتى وإن كان ذلك ظاهرياً -، باعتبار أنها تأسست لسد فراغ الخلافة الإسلامية العثمانية، فمن خصائصها التي يعلنون عنها: أنها ربانية لأن الأساس الذي يعور عليه المدف هو تقرب الناس إلى ربهم، وأنها عالمية لأنها موجهة إلى الناس كافة في حكمها إخوة أصلهم واحد لا يتفاضلون إلا بالتقوى، وأنها إسلامية لأنها تتسب إلى الإسلام.

ويقول البنا في رسالة التعاليم عن أركان البيعة: "الفهم، الإخلاص، العمل، الجهاد، التضحية، الثبات، التجرد، الأخوة، الثقة"، ويشير أيضاً إلى إمكان جمع هذه الأركان والمبادئ في خس كلمات: "الله غايتنا، والرسول قدوتنا، والقرآن شرعتنا، والجهاد سبيلنا،

والشهادة أمنيتنا، ويمكن جم مظاهرها في خمس: البساطة، المتلاوة، الصلاة، الجندية، الحلق"، ويعكس صيد قطب في كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقومات" رؤيته ورؤية الإخوان وفهمهم للإسلام، ويوضح أن شعار الإخوان سيفان متقاطعان يحيطان بمصحف شريف واللفظة القرآنية "وأعدوا" وثلاث كلمات هي حق قوة حرية (١٠٠).

ويلاحظ في هذه المبادئ فكرة الأركان الخمسة التي بُنيُ عليها الدين الإسلامي، فالإسلام بُنيُ على خس: شهادة التوحيد والصلاة والزكاة والصوم والحج لمن استطاع إليه سبيلا، وكذلك حركة الإخوان ترتكز على خس: ألله الفاية والرسول القدوة والقرآن التشريع والجهاد السبيل والشهادة في سبيل الله هي الأمنية، والمظاهر أيضاً خس، إذن الحركة طالما أنها إسلامية فلها قدسية الدين نفسه، أيديولوجية تقديس الحركة تفيد التمسك بها من وجهة نظرهم، ويلاحظ أيضاً الجهاد ومظهره الجندية، فالجهاد هنا مصطلح واسع له وجوه عدة، منها: جهاد النفس وكذلك الجهاد بمعنى العسكرة والحرب والقتال، وجعل مظهره الجندية فذلك يتضمن التركيز على الجانب العسكرى، وهذا يعنى أن الحركة عبارة عن دولة داخل دولة والعراع بين الخلافة والقطرية (6).

لحركة الإخوان تواجد كبير في معظم الأقطار مثل سوريا وفلسطين والأردن ولبنان والعراق واليمن والسودان وغيرها، كما أن لها أتباع في معظم أنحاء العالم، وذلك نتيجة الهيكل التنظيمي في الجماعة، حيث توجد لائحة وقوانين تنظم العمل في جماعة الإخوان المسلمين من أول منصب المرشد إلى عضوية الأعضاء فيها، وتوجد لائحة داخلية للحركة، فطبقا للمادة (٩) في اللائحة المعللة عام ١٩٤٨م يحتل المرشد العام المرتبة الأولى في الجماعة باعتباره رئيساً لها، ويرأس في الوقت نفسه جهازى السلطة فيها، وهما: مكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام.

يُتتخب المرشد العام عن طريق مجلس الشورى العام، ويجب أن يكون قد مضى على انتظامه في الجماعة مدة لا تقل عن خمس عشر سنة هلالية ولا يقل عمره عن أربعين سنة هلالية، وبعد انتخابه يبايعه أعضاء الجماعة وعليه التفرغ لمنصبه، ويلاحظ هنا أن مجلس الشورى هو الذي له حق الانتخاب، أما أعضاء الجماعة فما عليهم إلا المبايعة فقط بعد

<sup>(\*)</sup> تقدم الحديث عن الصراع بين الخلافة والقطرية في الفصل السابق.

انتخاب المرشد العام من قبّل مجلس الشورى، ويظل المرشد في منصبه لمدة ست سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة، ويختار المرشد العام نائباً له أو أكثر من بين أعضاء مكتب الإرشاد العام، وفي حالة وفاته أو عجزه عن تأدية مهامه، يقوم نائبه بعمله إلى أن يجتمع مجلس الشورى العام الانتخاب مرشد جديد، وكذلك يمكن لمجلس الشورى العام أن ينحى المرشد إذا خالف واجبات منصبه.

ومكتب الإرشاد العام العالمى (٥) هو القيادة التنفيذية العليا للإخوان، وهو المشرف على سير الدعوة والموجه لسياستها وإدارتها، ويتم اختيار أعضائه عن طريق الاقتراع "السرى" ومدة العضوية فيه محددة بأربع سنوات هجرية، ويتألف المكتب من ثلاثة عشر عضواً عدا المرشد العام، ويتم اختيارهم وفق الأسس التالية، الأول: ثمانية أعضاء يتخبهم مجلس الشورى من بين أعضائه من الإقليم الذي يقيم فيه المرشد العام، الشانى: خسة أعضاء يتحجهم مجلس الشورى من بين أعضائه ويراعى فى اختيارهم التمثيل الإقليم، الثالث: يختار المرشد من بين أعضاء مكتب الإرشاد أميناً للسر وأميناً للمالية، وإذا صادف فكان أحد المنتخيين لكتب الإرشاد مراقباً عاماً فى قطره، فعلى القطر أن

ويكن ملاحظة أسس اختبار أعضاء مكتب الإرشاد، ثمانية أعضاء يشترط فيهم أن يكونوا من إقليم المرشد العام، وهو عدد الأغلبية اللذي يمشل 4°0, 71٪ بالنسبة لعدد أعضاء المكتب حيث أن بعاقي الأعضاء خسة أعضاء، يكن انتخابهم من الأقاليم الأخرى، وهنا يظل إقليم المرشد العام هو مركز السلطة وباقى الأقاليم تابعة لمه، وهذا يلقى الضوء على أمرين الأول: عدم استخدام الحركة في هيكلها التنظيمي لمصطلح اللدولة في سياق التحدث عن المراقب العام و مكتب الإرشاد، واستخدام مصطلح "الإقليم أو القطر"، وذلك لأن في مضمون ومفهوم الهيكل التنظيمي الإداري والسياسي لنظام الخلاقة – من منظور الجغرافيا

<sup>(\*)</sup> جدير بالذكر أنه بعد ثورة ٢٠ يناير ٢٠١١م في مصر وسقوط السلطة، أعلن الجلس العسكرى أنه لن يحدر أنه يدعد بأن يكون نموذج السلطة التالى على غرار النموذج الإيراني المذهبي، كمان أثر ذلك أنه بعد عدة أيام قليلة استقال عدد من قيادات حركة الإخوان المسلمين منها، البعض منهم ذهب إلى تأسيس أحزاب جديدة غير مذهبية أو ديئية، والبعض الآخر حاول الاندماج مع أحزاب قائمة في الساحة السياسية آملين في السلطة.

السياسية - عمثلة في الكيان السياسي جزءاً غير مستقل بذاته وتابع للخليفة أو السلطان وتسمى "قطراً" أو "إقليماً"، حيث كانت الحجاز تسمى في الحلاقة العثمانية إقليم الحجاز وكذلك القطر المصرى، وهكذا باقي المناطق التابعة للخلاقة ليس لها كيان سياسي ذاتي منفصل عنها، أما مصطلح "الدولة" فهو يعبر عن منطقة جغرافية ذات سيادة مستقلة عن باقى المناطق الاخرى، فحينما انفصلت الاقطار العربية التابعة للخلافة سُميت حينئذ "دولاً عربية" وليست "قطاراً عربية أو اقاليماً عربية".

أما الأمر الثانى: إن تأميس الحركة كان في مصر على يبد مصريين، لمنا أرادت الحركة أن يكون مركز السلطة في مصر، وايضاً في يد المصريين وباقي الأقطار - بالنسبة لمنظورهم - تابعة لهم، فالمرشد العام الذي يمثل السلطة مصرى، وعدد مكتب الإرشاد ثلاثة عشر عضواً، ثمانية منهم من إقليم المرشد العام، والحمسة الباقين يراعى في اختيارهم التمثيل الإتليمي، إذن تظل بذلك مصر مركزاً للسلطة، وفي حال تحقيق المدف النهائي (الخلافة) يكون الخليفة مصرياً، وهذا يفسر عاملاً من العواصل التي جعلت البعض من التيار السلفي في حالة صواع ونزاع معها، من خلال اتهامهم بمخالفة المنهج السلفي، ويعدهم عن دعوة التوحيد وعدم اهتمامهم بإنكار المظاهر المبتدعة المشركة، وفي الواقع أن السلفة والوهابية يريدون السلطة ومركزها في السعودية فيكون منهم الخلفاء ورأس السلطة، والباقي تابع لهم، هذا الصراع التاريخي على السلطة ظل كما هو دون تغير إلا الأسماء أو الشخصيات، الهاشميين والأمويين، الملويين والعباسيين، الشيعة تغير إلا الأسماء أو الشخصيات والملابسات والظروف.

ولا يقتصر النزاع بين السلفية والإخوان فقط، بـل هناك اتجاهـات وتيـارات أخـرى تتنازع معهما بأساليها الحاصة، فالسلطات الآمنية للـدول العربية تحـاول جاهـنة ترسيخ الحلاف والصراع بينهما، وعلى سبيل المثال خطط أمن اللولة المصرى الإزكاء حدة الحلاف بين التيارين السلفى والإخواني من خلال القيادات السلفية، بدعوى تحـصين أتباعهم مـن الانزلاق في دوائر بعيلة عن المنهج الصحيح، وبالطبع من هؤلاء حركة الإخـوان، وعمـل أمن الدولة المصرى على ذلك حتى لا تحتوى حركة الإخـوان التيار السلفى وتتضمنه.(١١)

وعن مجلس الشورى العام للإخوان فكان يسمى الهيئة التأسيسية، وهـو السلطة التشريعية لجماعة الإخوان المسلمين، وقراراته ملزمة، ومدة ولايته أربع سنوات هجرية، وتتضمن مهامه الإشراف العام على الجماعة وانتخاب المرشد العام، ويتألف المجلس من ثلاثين عضواً على الأقل يمثلون التنظيمات الإخوانية المتمدة في مختلف الأقطار، ويتم اختيارهم من قبل مجالس الشورى في الأقطار، ويحدد عدد ممثلي كل قطر بقرار من مجلس الشورى، ويجوز لجلس الشورى إضافة خمسة أعضاء من ذوى الاختصاص إلى عضوية المجلس، ويمكن تمثيل أى تنظيم إخواني جديد في مجلس الشورى إذا اعتمده مكتب الإرشاد العام، كما يجب أن يكون المراقبون المموميون للأقطار أعضاء في الجلس، وإذا تعذر مشاركة مراقب عام كعضو ثابت في الجلس يمكن للقطر اختيار غيره، ويحتفظ المرشد العام بعد انتهاء ولايته بعضوية مجلس الشورى العالمي مدى الحياة.

أما بالنسبة عن العلاقة بين القيادة العامة وقيادات الأقطار، طبقا للمواد من 29 إلى 30 في النظام الأساسي للإخوان، المرضوع عام 1947م والمعدل في 1998م، فإن على قيادة الأقطار الالتزام بقرارات القيادة العامة متمثلة في المرشد العام ومكتب الإرشاد العام وبجلس الشورى العام، وتشمل ما يلى: الالتزام ببادئ النظام الأساسي للإخوان، وتشمل هذه المبادئ العضوية وشروطها ومراتبها، والالتزام بفهم الجماعة للإسلام، والالتزام بسياسات الجماعة ومواقفها تجاه القضايا العامة، وأيضاً الالتزام بالحصول على موافقة مكتب الإرشاد العام قبل الإقدام على اتخاذ أي قرار سياسي مهم، وعلى قيادات الأقطار التشاور والاتفاق مع المرشد العام أو مكتب الإرشاد العام قبل اتخاذ القرار في جميع المسائل الحلية المهمة والتي قد تؤثر على الجماعة في أقطار أخرى.

ويقدم قيادات الأقطار تقريراً سنوياً لمكتب الإرشاد العام، يرفعه المراقب العام في كل ما يتعلق بخطة الجماعة في القطر ونشاط أقسامها ونمر تنظيمها، ويقوم كل قطر بوضع لائحة تنظيمية خاصة به على ألا تتعارض مع النظام الأساسي للإخوان كما يجب اعتمادها من مكتب الإرشاد العام قبل تنفيذها، وللمساهمة في الأعباء المالية للحركة يلتزم كل قطر بتسديد اشتراك سنوى تحدد قيمته بالانشاق مع مكتب الإرشاد العام، وينقسم القطر إلى مكاتب إدارية موزعة على المناطق المختلفة في القطر، ولكل مكتب إدارى مجلس يديره، له رئيس يختاره المكتب، أو من يختاره مكتب الإرشاد من الإخوان العاملين الذين يرون فيهم الكفاءة ولكل مكتب وكيل وسكرتير وأمين مالى.

وينقسم المكتب الإداري إلى مناطق، وتنقسم المنطقة إلى شعب، والشعبة هي أصغر الوحدات الإدارية، وتضم الشعبة كل الإحوان القيمين في دائرة الشعبة، كما ينقسم الإخوان فى الشعبة إلى إخوان تحت الاختبار وهم الذين اعتقوا فكرة الإخوان حمديثًا، وإخوان عاملين وهم كل من قام بواجبات عضويته، واعتمدت عضويته من المركز العمام وبايع على ذلك، وينقسم الأعضاء العاملون فى الشعبة إلى أسر ولكل أسرة نقيب.

أما بالنسبة لمصادر تمويل الجماعة، فإن تمويل الإخوان ذاتي، أى أنهم يعتمدون على تمويل أعضاء الجماعة للقيام بالأنشطة المختلفة التي يمارسها الإخوان، ووفقاً للنظام الأماسي للجماعة فإن الأعضاء مقسمين على حسب ما تصنفهم الجماعة إلى مؤيد ومتسب ومتنظم وعامل، ووفقا لآليات تحدها الجماعة يتم تصعيد العضو من مرحلة إلى أخرى بعد اجتياز عدد من الاختبارات السلوكية والتقيفية داخل الجماعة، ومن ذلك يلتزم العضو بدفع اشتراك شهرى للجماعة، يقتطع من دخله الشهرى بحد أدنى ٣٪ وحد أقصى ٧٪ ويستنى من ذلك الإخوان المصنفين كمؤيدين وطلاب وأصحاب الرواتب الصعيفة، كما أن بعض الأنشطة التي تمارسها الإخوان تمول نفسها ذاتياً مثل المستشفيات ودور الرعاية التي تقدم خدماتها نظير رسوم الخدمة.

وإن كانت حركة الإخوان قد حاولت احتواه التيارات الأخرى كالسلفية والوهابية والصوفية إلا أن معظمهم رفض الاستغراق فيها، لأن في ذلك انتفاء لكياناتهم، وهم في الأصل قاموا لتكوين تلك الكيانات، فكيف يمكن أن يعملوا على هدم كياناتهم ؟، لذا فإن النظرة التنازعية بينهم هي الحافظة على كياناتهم - من وجهة نظرهم - حتى وإن كان الحظاب الإخواني يتجه في ظاهره إلى الانتساب والاندماج، إلا أنهم على حرص من مضمون هذا الحطاب، من منظورهم أن مضمون الحطاب يعنى انتفاء كيان تلك التيارات واحتوائها في حركة الإخوان، وتصبح بذلك أقوى وأوسع بسبب الاندماج والاستغراق فيها، ومن جهة أخرى تتهي تلك التيارات بالتبعية لسلطة الإخوان وهذا ما لا تريده باقي التيارات، فيحدث التنازع والتخطئة والصراع، وفي معظم الأحوال التبديع والتكفير.

تلك هى نظرة المذاهب والفرق الإسلامية تجاه بعضها البعض، كل واحدة منها تنظر إلى الأخرى من خلال أنها هالكة وضالة وإلى نفسها أنها الناجية، ويمكن استنتاج المنهجية الفكرية من خلال هذا التنازع والتى تكمن فى تحقيق الذات من خلال تخطئة الآخر، وما يزيد من خطورة تلك المنهجية أن التخطئة هنا ليست بالمفهوم العادى، ولكنها بالمفهوم المدينى تعنى عصصيان الله والبدعة والكفر والزندقة، وهاذا المفهوم يمشل السلاح الأيديولوجي للفرق والمذاهب المتنازعة، ويؤدى ذلك إلى جانب آخر من هذه المنهجية وهو عدم وجود نقاط وسطية بين الطرفين. حيث يتبلور الأمر فى قضية تتكون شقيها من نقيضين "إما معنا على الحق أو مع الأخرى على الباطل".

وهذا المنهج يثير تساؤلاً مُهماً ألا وهو: ما حكم السلمين غير التابعين لهذه الفرق؟، في الواقع هناك نظرة موحدة من قبل القرق الدينية تجاههم، وهذه النظرة تتلخص في اعتبارهم من العلمانين، ولكن مصطلح العلمانية يتصف بالهلامية وإن كان في مفهومه العداول يعنى فصل الدولة عن الدين، وهذا المعنى يحمل العديد من المفاهيم، منها: أن الحيكل التنظيمي السلطوي للدولة منفصل تماماً عن المقولات الدينية بما فيها الأخلاق والأوامر والنواهي الإلهية، أي لا دين للدولة، وبالتالي فهي كافرة أو مبتدعة، وهذا المفهوم أو المدنى هو الذي تأخذ به الفرق الدينية، ومنها: أن العلمانية لا تعنى من قريب أو بعيد المفهوم الحكمي من إيمان وكفر، بل تنظر إلى أن الدين يتبلور في شقين، الأول: مفهوم الألومية المعبر عنه بالصفات الإلهية المذكورة في الدين من منظور اعتقاد العبد وكيفية المعبد، والثاني: المبادئ والأحكام الموجودة بالدين من منظور معاملة العباد لبعضهم المعض، أما النظم السياسية فهي عبارة عن نظم وأساليب إدارة المجتمع، وليس هناك من المعض، أما النظم السياسية من قبيل العلوم المساسي مفروض في القرآن الكريم، لمنا فإن النظم السياسية من قبيل العلوم المسابي يحتم مفهوم أو مدلول المينية الذي يحتوى الذم والتكفير.

من الجدير بالذكر أن مصطلح العلمانية مشتق من الكلمة علم وهو مرادف لكلمة علم، وهو مصطلح مستعار من السريانية لأن السريان اشتقوها أولاً في لغتهم عن البونانية، والعلماني في السريانية هو "الدنيوي -الدهري" ولا علاقة لهذا المعنى بالعلم، والعلمانية ترجمة غير دقيقة، بل غير صحيحة لكلمة "Secularism" في الإنجليزية، أو "Sécularism" بالفرنسية، وهي كلمة لا علاقة لها بلفظ "العلم" ومشتقاته، فالعلم في الإنجليزية والفرنسية يعبر عنه بكلمة "Science" والذهب العلمي "Scientifiny والنسبة إلى العلم "Scientifiqve" والرسبة إلى "Scientifiqve" والمدميحة للكلمة هي "الدنيوية".

ظهر مصطلح العلمانية في القرن السادس عشر الميلادي في الصراع المناثر بين ملطة وكهنوت الكنيسة وممثل السلطة الحاكمة (الملك) في أوروبا، وعلى الأخص وقت ظهور الثورة العلمية الصناعية، فاتهمت الكنيسة كل من سار تجاه الحضارة والعلم أنه من العلمانيين، أي ضد الدين لأنه خرج عن سلطة الكنيسة، وفي المقابل اتهمت السلطة الحاكمة في أوروبا عموماً سلطة الكنيسة بأنها ضد العلم والاكتشافات العلمية، أدلتهم كثيرة منها على سبيل المثال تكفير كل من يرى أو يعتنق بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس كما كانت تعتقد الكنيسة.

ورغم انبئاق هذا المصطلح من التجربة الغربية إلا أنه انتقل إلى الخطاب العربى الإسلامي بمختلف مدلولاته، وعلى الأخص الاتهامات نفسها بين التيار المديني والعقلاني، حيث أثار جدالاكيراً حول دلالاته وابعاده، فالبعض يرى أن مصطلح العمانية لا يتلام مع الواقع العربي الإسلامي ويرى استدلاله بفكرة الديقراطية والمقلانية، لأن المصطلح هو وليد لظروف وييثة غربية غتلفة، والآخر يرى أن العلمانية ليست أيديولوجية ولكنها مواقف جزئية تتعلق بالجالات المختلفة التي لا صلة لها بالدين، والبعض الآخر يتارجح في مدلول المصطلح أنه جزئي أوكلي شامل، (١٢) وهكذا تنسع دائرة مفاهيم ومدلولات المصطلح، ولكن في الواقع بأخذه الاتجاه الديني الإسلامي من منظور الذم والكفر وإطلاقه على السلطة الحاكمة، تماماً كما استخدمته الكنيسة تجاه السلطة الحاكمة (الملك).

وما يهمنا هنا نتيجة النظرة التنازعية للمذاهب والفرق الإسلامية حيث أدت إلى تشتت الهوية العربية، وحيرة الفكر الليني بين مختلف الفرق والمذاهب والتيارات المتنازعة، يسمع الفرد في الجتمع تعليمات وأفكار تيار ديني، ثم يسمع من تيار آخر معاكس ومناقض للأول، ثم الثالث الذاهب إلى تخطئة الأول والثاني، فيحتار أي منهم صحيح، إن اتبع الأول لن يأمن تنازع بقية التيارات معه، وإن اعتزل التيارات اللينية ومارس حياته الطبيعية كفرد في المجتمع لن يأمن أيضاً أتهامه بالعلمانية، لهذا يعيش الفرد في المجتمع العربي الحالى في حيرة وتشتت من الكم الهائل للفتاوي المختلفة المتناقضة، أثر كل هذا التنازع والصراع في تشتت الهوية العربية.

## هوامش القصل الخامس

- د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام، ص١١٧، والحديث أورده ابن كثير في
  البناية والثهاية، ج١، ص٢٧، والسخاوى في الأجوية المرضية، ج٢، ص٥٦٩، والشوكاني في
  الفتح الرياني، ج١، ص٢٠١، وابن ماجة حديث وقم ٣٣٤١، وحوله جدل كبير فالبعض منهم
  صححه والبعض ضعف، ولم يورده البخارى ومسلم.
  - ٢. د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٢، ص٣٠.
    - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج٤، ص١٤٨.
      - ٤. ابن النديم، الفهرست، ص٢٦٣.
    - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج٤، ص٢٠٦.
  - ٢. د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٢، ص٣٤.
    - ٧. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج٤، ص٢٦٧، ٥٣٨.
      - ٨. المصدر السابق، ج٥، ص١٥٥.
      - ٩. الصدر السابق، ج٥، ص١٥٥.
    - ١٠. أبو خلف القمي، المقالات والفرق، النجف، ١٩٦٣م، ص٢٠.
      - ١١. الصدر السابق، ص٣٤.
      - ۱۲. انظر: البخاري، الصحيح، بيروت، ۱۹۸۷م، ج٥، ص٢٤.
        - مسلم، صحيح مسلم، ج٢،ص١٧٥.
          - الحاكم، المستدرك، ج٢،ص٣٣٧.
            - ~ أحمد في مستده ج أ عص ١٧٠.
        - ١٣. شرف الدين الموسوى، المراجعات، ص٣٧٤.
        - ١٤. سعد الدين التفتازاني، مفتاح العلوم، ص٣٤٤.
  - ١٥. الأشعري، مقالات الإسلاميين، القاهرة، ١٩٦٩م، ج١،ص٢٦، ٨٨.
    - البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت، ١٩٩٠م، ص٢١.
    - الرازى، احتفادات فرق السلمين، القاهرة، ١٩٧٨م، ص٨٥.
      - ١٦. القمي، المقالات والفرق، ص١٠٣.
      - النويختي، فرق الشيعة، النجف، ١٩٣٦م، ص٩٦.

- الكليني، الكافي، ج٤٠ص٤٤.
  - ١٧. النوبختي، فرق الشيعة، ص٦٣.
- ١٨. الشيخ المقيد، أوائل المقالات، ص٥٢، ٥٢.
- ١٩. الشهرستاني، لمللل والنحل، بيروت، ١٩٨٢م، ج١،ص٢٤٩.
- ٧٠. د. على سامي النشار، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٢،ص١٦٢.
  - ٢١. النوبختي، فرق الشيعة، ص٢١.
    - ٢٢. المصدر السابق، ص٥٥.
- ٢٣. الملطى، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، القاهرة، ١٩٤٩م، ص٣٩، ٣٩.
  - ٢٤. انظر: آراء ابن باز وابن عثيمين في التفصيل في فرق الشيعة.

#### www.binbaz.org.sa/index.php?p...article&id=237.

- ابن تیمیة، الفتاری الکبری، ج۳،ص۱۳.
  - ۲۵. المسعودي، مروج الذهب، ج٢٠ص٧٤٢.
- د. على سامى النشار، تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام، ج٢،ص٢٨٧.
  - . ٢٦. الرجع السابق، ج٢، ص ٢٩٠.
  - ٧٧. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٢٧٣.
- ٢٨. جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإصلام، القاهرة، ١٩٥٩م، ص٢٧٤.
  - ٧٩. د. أحد عمد عرف، خفايا الطائفة اليهائية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص١٦٢.
- ولقد نقل أيضاً كتاب الأقدس: السيد عبد الرازق الحسنى فى كتابه: الباييون والبهائيون فى حاضرهم وماضيهم، صيدًا، ١٩٥٧م؛ ص١٠٨ه-١٣٠.
  - انظر أيضاً:
  - د. محسن عبد الحميد، حقيقة البابية والبهائية، بروت، ١٩٧٥م، ص٦٢.
  - د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي، ص١٢٢.
  - ٣٠. أبو الفضائل الحمادي اليمني، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، القاهرة، ١٩٣٩م، ص٩٠.
    - ٣١. فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٩٧-٩٨.
      - ٣٢. إخوان الصفاء الرسائل، ج٤،ص١٩٤ وما بعدها.
  - وللمزيد: د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيم بيروت،١٩٨٢م، ج١،ص٢١٨.
    - ٣٣. د. كامل حسين، طائفة الدروز، القاهرة، ١٩٦٢م، ص٨٩.
- وأيضاً: د. محمد عبد لله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٢٩٦.

- ثشر هذا النص الدكتور. عمد عبد الله عنان في كتابه الحاكم بـأمر الله وأسرار الـدعوة الفاطمية، ص٢٢٥٠.
  - ٣٥. الرجع النابق، ص٢٦٦.
  - د. عبد الرحن بدوى، مذاهب الإسلامين، بيروت، ١٩٧١م، ج٢، ص ٢٧١، ٢٧٢.
- ٣٦. للمزيد: د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي، ص١١٨. ١١٩.
  - ٣٧. د. مصطفى غالب، تاريخ الدعوة الإسلامية، سوريا، ١٩٥٣م، ص١٩٠.

ولقد أمدى هذا الكتاب إلى أغاخان التالث (ت ١٣٧٦هـــ) فى طبعته الأولى عام ١٩٥٣م، وفى مقدمته تصوير لمكانة الإمام عند الأغاخانية، ولكن تلك المقدمة قد خُذفت فى الطبعة الثالثية عـام ١٩٧٩م.

- ٣٨. المرجع السابق، ص٣٥٧-٣٦٠.
- ٣٩. د. عمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، القاهرة، ١٩٥٩م، ص١٢٧.
  - ٤٠. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٦٤.
- وللمزيد، د. أشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، ص٧٠.
  - ٤١. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، بغداد، ب. ت، ص٢١٥.
- أخرجه البخارى في صحيحه، كتاب بنده الخلق، بناب خلق آدم، ج٤، و١٣٢٠، ومسلم في صحيحه، ج٢، ص ٢٧٠.
  - ٤٣. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، القاهرة، ١٩٨٨م، ج١،ص٧٤٧.
    - ٤٤. البغدادي، أصول الدين، اسطنبول، ١٩٢٨م، ص٢١٤.
  - ٤٥. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، ١٩٥٨م، ج٨،ص٨.
    - ٤٦. الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ج٢،ص ٤٠١-٤٠٩.
- ٤٧. السبكي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، ١٩٤٨م، ج٢٠ص ٢٥٠،٢٥١.
  - ٨٤. د. أشرف حافظ، مفهرم الألوهية، ص٨١، ٨٢.
  - ٤٩. أبو حامد الغزال، إلجام العوام عن علم الكلام، بيروت، ١٩٨٥م، ص٥٤، ٧٧.
    - ٥٠. الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٧٥.
    - ٥١. الشهرستاني، الملل والنحل، ج١،ص١٢٦-١٢٧.
  - ٥٢. أبو المعالى الجويني، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، القاهرة، ١٩٦٥م، ص١٠٤.
    - ٥٣. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٩٥٧، ج١،ص ١١٠.
    - ٥٤. د. إبراهيم مدكور، في القلسفة الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٨م، ج٢، ص ٦٨.
      - ٥٥. للمزيد: د. كامل مصطفى الشبيى، الصلة بين التصوف والتشيم.

- ٥٦. القشيرى، الرسالة، القاهرة، ١٩٧٠م، ص١٥٩.
- ٥٧. الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٤٧، ٤٨.
- ٥٨. للمزيد: أبو نعيم الأصبهائي، حلية الأولياء، القاهرة، ١٩٣٢م، ج١، ص١٩٠، ج٩، ص١٢٠.
  - ٥٩. السيوطي، الدرر المتثرة في الأحاديث المشتهرة، القاهرة، ١٩٨٧م، ص٤٤٣، رقم ٤٧٠.
    - ٦٠. الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، ببروت، ١٩٦٥م، ص٣٥٣ وما بعدها.
      - ٦١. الصدر السابق، ص٣٣٥، ٣٧١.
- ٦٢. د. عبد الفتاح بركة، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، القاهرة، ١٩٥٤م، ج٢، ص٧٦، ٧٧.
  - ٦٣. الترمذي، ختم الأولياء، ص٢٨٠.
    - ٦٤. الممدر السابق، ص٢٣٦.
    - ٦٥. الصدر السابق، ص٣٤٠.
- ٦٦. شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، تحقيق وتعليق د. محمد على أبو ريان، القـاهرة، ١٩٥٧م،
   ص١٢، ٨٨.
- ۱۷. د. محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، بيروت، ۱۹٦٩م، ص۲۸، ص۱۰۵.
  - ٦٨. ابن عربي، الفتوحات الملكية، بيروت، ب.ت، ج٢،ص٥٢٦.
    - ٦٩. المدر السابق، ج٤، ص٧٧، ٧٥.
    - وأيضاً: ابن عربي، فصوص الحكم.
  - ٧٠. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ج١٠،ص١٩.
    - ٧١. الصدر السابق، ج٢،ص٤٤-٨٤.
    - ٧٢. المعدر السابق، ج٢، ص٥٨، ٦٠.
    - ٧٣. اين منظور، لسان العرب، مادة (س ل ف).
    - ٧٤. د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية، ص٧٧.
    - ٧٥. د. أحمد محمود صبحى، في علم الكلام، إسكندرية، ١٩٨٥م، ج١،ص٤٠.
  - ٧٦. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، ١٩٨٣م، ج٢،ص٠١٢-١٢١.
    - ٧٧. الصدر السابق، ج٢، ص١٣٦.
    - ٧٨. أبو سعيد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، ١٩٨٨م، ج٢،ص٠٤٤.
  - ٧٩. للمزيد بهذا الصدد: د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص٠٢٢.
- . بكر بن عبد الله أبو زيد، حكم الانتماء للفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، القاهوة،
   ٢٠٠٦م، ص١٣٥٠.

٨١. للمزيد بصدد فتارى السلفية تجاه التيار الإخواتي:

#### http://www.islamway.com/?iw s=fatawa&iw a=view&fatwa\_id=17803.

٨٢. المر البابق.

#### 83. http://www.al-afak.com/vb/showthread.php?t=2194.

٨٤. انظر: آراء ابن باز، ج٣٠١٣٠٦.

مثمان ابن بشر النجدى الحنبلى، عنوان المجد في تباريخ نجد، السعودية، ١٩٨٣م، ج١، ١٩٥٣ ٤٠.

 ٨٦. حسين بن غنام، تاريخ نجد، ورضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإسام وتعداد غزوات ذوى الإسلام، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٩٥٤م، مر ٨٩.

٨٧. أحمد زيني دحلان، فتنة الوهابية، القاهرة، ١٩٣٥م، ص٣-١٤.

- وانظر آرائهم في كتاب عنوان الحجد في تاريخ نجد، ج١، ج٢.

۸۸. إبراهيم بيومى غانم، الفكر السياسى للإمام حسن البناء القاهرة، ۱۹۹۲م، ص.۸۸. للمزيد: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء الإسكندرية، ۱۹۸۸م.

٨٩. سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٢٢.

 ٩٠. انظر وثبقة خاصة بأمن الدولة المصرى، صادرة بداريخ ٣٣-٣٠-٢٠٠٩، متضمنة إزكاء حدة الحلاف بين الاتجاهين (السلفي، الإخواني) منشورة بالموقم الإلكتروني الأتي:

#### www.aljazeeratalh.net/forum/showteak.php8.?t=317470

 المزيد: انظر: د. عبد الوهاب السيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧م، ج١، ص١٦.

# الخاتمة والمقترحاس

نستتج عا سبق أن مفهرم الموية متعدد الدلالات والجالات، منها: الدلالة الوجودية الفلسفية ثم تطورت هذه الدلالة وأضيفت إليها الدلالة النفسية عن طريق علىم النفس، وأيضاً: الدلالة الاجتماعية الثقافية، وبذلك يُعبر مفهوم الهوية عن شخصية الجمع ككل، إن كانت في معرض الحديث عن الجمعم، كما تُعبر عن شخصية الفرد إن كمان مضمون الحلطاب واقع على الفرد وصلته بالجمع، ومضمون هذا الكتاب إنما هو واقع على دلالة الهوية المعربة عن شخصية الجمع، عما العربي، بما تتضمنه من إطار فكرى عام ونفسى ناتج عن ماض مؤثر في الحاضر، وهذا الحاضر كامن فيه المستقبل من خلال التفاصل الجديل بين الوراثة والبيئة.

ومن هذا المنطلق يمكن النظر إلى هوية "شخصية" المجتمع من خلال طبيعتها ككائن حى، لها وجود تتفاعل وتؤثر وتتأثر، تتنازع مع ذاتها والآخر، تنمو وتنضيع وتتغير، ذات طبيعة خاصة نسية إلى حد ما تميزها عن الآخر، ثمر بمراحل نفسية عديدة خسلال نموها وحياتها، تحدث لها أزمات فكرية ونفسية في حالات الصراع مع الذات والآخر، تستخدم ميكانيزمات دفاعية نفسية لمواجهة الشعور بالإحباط والتشتت في حال الأزمات كالتبرير والإسقاط، لها أتماط من السلوك والفكر والثقافة، لها ماض وحاضر ومستقبل، تحتوى على التغير والصيرورة والتماثل والتقابل والصراع والتنازع.

تتمرض الهوية إلى ما يُسمى في علم النفس بـ"تشتت الهوية" أو "تشتت الأنا" أي عدم القدرة على صياغة أيديولوجية متماسكة في جميع الجالات، نتيجة للصراعات اللاخلية المعبر عنها بـ "الصراع مع الذات"، وهناك فرق بين مفهوم الصراع أو التنازع وبين الاختلاف، فالاختلاف في وجهات النظر البناءة تُترى الجال وتساعد على التقدم والتنمية، لأن من صمات الاختلاف النظرة الموضوعية للآخر، أما الصراع أو التنازع يؤدي إلى تشتت الهوية ويعوق العملية التنموية من خلال نظرة كل طرف إلى الآخر نظرة علائقة تخطيئية.

تتضح صور الصراع مع الذات في الهوية العربية من خلال مجالات عدة، ثقافية فكرية، سياسية واقتصادية، مذهبية دينية، تكمن فيها إشكاليات مفهومية، ففي مجال الثقافة والفكر يتنازع القديم والمعاصر في صيغة قضية "الأصالة والتجديد"، تلك القضية قد أفرزت الحتمية الوهمية للصلة بين التراث والمعاصرة التي أضعفت القدرة في التصورات الفكرية على التطور ومسايرة التغيرات العلمية والفكرية، كما زادت الفجوة بين الهويتين العربية والغربية في ضوء زيادة المشكلات والتحديات الراهنة، وبدلاً من تحليل تلك التحديات والوقوف على حلول لها، أتى العقل الجمعي العربي بمشكلة كيفية التعامل مع القديم في صيغة التراث ووضعها أمام الحديث المعاصر.

أخذت الاتجاهات في التصارع والتنازع بصدد كيفية التعامل مع آراه الأقدمين، اتجاه مقدس له معتقداً أنه الحل السحرى الأمثل لجميع مشكلات وتحديات العصر الحديث، واتجاه آخر أوجب حتمية الصلة بين القديم والمعاصر، واتجاه ثالث أشار إلى التباعية للآخر، أدى ذلك التنازع إلى زيادة المشكلات التي أثرت في تشتت الهوية، كما أدى أيضاً إلى النظر بريبة وشك للمعاصر لأنه آت من الآخر غير آت من الهوية العربية نفسها، تناسى العقل العربي أن القديم أو التراث نفسه ما هو في واقع أمره إلا نتاج لجدلية تفاطية ذات تأثير وتأثر بين الهوية العربية والهويات الأخرى.

ولم يخل الجال السياسى من آثار ذلك التنازع، حيث تصارعت التيارات المختلفة متخذة من المفاهيم المتداخلة معرفياً صلاحاً اليدولوجياً ضد بعضها البعض، كالخلافة والإمامة وولاية الفقيه، صراع على السلطة بين السنة والشيعة، كل منهما يأتى بالقديم ويصبغه صبغة دينية تقديسية ويضعه في العصر الحديث مدعياً أنه الحل الوحيد، هذا الصراع له بُعد تاريخي طويل مفعم بالحروب والمكائد والماسى، كما أن له بُعداً أيديولوجياً مفعماً بالخلوط المعرفي في المفاهيم التي ما أنزل الله بها من سلطان.

وعلى الرغم من أن الإسلام لم ينص على نظام سياسى عدد، والشورى عبارة عن مبدأ وليس بنظام، والشورى والديمقراطية اسمان لمضمون واحد، وما الخلافة إلا إفراز لوقائم تاريخية وكذلك الإمامة وولاية الفقيه، إلا أن تلك المضاهيم التى صُبغت بصبغة التقديس قد تصارعت وتنازعت مع النظام السياسى للدولة القطرية الحديثة، وخلطت بين مفهوم النظم السياسية وبين الأحكام القضائية الواردة فى القرآن الكريم وجعلتها نظاماً سياسية، وهى فى حقيقة أمرها أحكام قضائية، ومن جانب آخر تنازعت القطرية مع

مفهوم القومية لاعتبارات سلطوية واقتصادية، أدى التنازع بين مفاهيم الخلافة والإمامة والقومية والقطرية إلى تشتت الهوية العربية وضعف أيديولوجيتها الفكرية السياسية والاقتصادية وأيضاً الاجتماعية والثقافية.

وغر تاريخ الهوية العربية أدت الصراعات الداخلية للحصول على السلطة إلى ظهور فرق دينية تتجادل في مسألة الخلافة والإمامة وفاعل الكبيرة وحكمه الشرعى والجبر والاختيار، حيث كانت هناك تنشئة سياسية ساعدت على ظهور تلك الفرق، كالخوارج والشيعة والمرجئة والجبرية والقدرية والمعتزلة والأشاعرة والصوفية والسلفية والإحادة، نظرت كل فرقة أو مذهب إلى الآخر على أنه هالك وتقيض، كل تيار يدعى أنه يأخذ من الإسلام الصحيح والآخر قد فهم الإسلام فهما خاطئاً، لذلك فهم بعيد عن الطريق الصحيح، وتهدف النظرة التنازعية إلى تحقيق الذات من خلال تخطئة الآخر وليس من خلال الفهم العقلى الموضوعي الصحيح، والهدف الرئيس هو السلطة، وليس معني السلطة هنا المعني أو المدلول السياسي النضيق المتصل في منصب رئيس الجمهورية فقط، بل السلطة بمناها الواسم المؤثر في الهوية ككل.

إذن كيف يمكن تصور قدرة الهوية العربية على التقدم والتنمية ومواجهة التحديات العالمية الراهنة وبها هذا الزخم من الصراع مع ذاتها؟ ومن البدهي أن الهوية المتصارعة مع ذاتها ليس لمديها القدرة على العملية التنموية الذاتية لتشتتها، ولكى يكون لمديها الاستطاعة، عليها العمل على الآتي:

أولاً: إعادة صياغة المفاهيم التى أدخلت الهوية العربية فى صراعات لا طائـل منهـا إلا تضعيف الهوية وتشتتها وجعلها مفككة، كالتراث والموقـف منـه فـى ضـوء الحداثـة والمعاصرة، والخلافة والإمامة والقومية والقطرية، ومفهوم الدولة المعاصرة، والعوامل الأساسية للوحدة العربية التى تتناسب مع الواقع.

ثانياً: لا سبيل لإعادة صياغة المفاهيم صياغة نهضوية بناءة إلا بالمنهج العلمى العقلى الموضوعي المنطقي، بعيداً عن الأهواء والأطماع الشخصية والميول المذهبية المختلفة، حيث أن الفكر المنهجي السليم يأتي من خلال الحقائق لا الأوهام، ولا يُحكم على صحته من خلال علاقته بالماضي بصرف النظر عن معطيات الحاضر، بل يما يقدمه من نتائج تنموية للمجتمم.

ثالثاً: التخلى عن التشدق بالماضي ومدح الذات وترك الحاضر، وتقبل الفكر النقـدي

البناء للذات لأنه من أهم عوامل تقدم المجتمع، فالمجتمع بطبيعته يتضمن جوانب إيجابية وأخرى سلبية، والوقوف على الجوانب الإيجابية وتعظيمها يوقف ديناميكية التطور، ويجعل عقل المجتمع متجمداً عند نقطة زمكانية محدة لا يتخطاها غير قادر على التفاعل مع الآخر، والفكر التقدى للذات يهدف إلى التعديل والإصلاح، أما الفكر التقدى للآخر سواء أكان الآخر من داخل الهوية أم من خارجها، فلا يؤدى إلا إلى الصراع والتنازع الذي بدوره يفرق الهوية ويضعفها.

رابعاً: الاقتناع بأن "الأنا" عبر تاريخها مفعمة بـ "الآخر"، وكذلك "الآخر" متأثر بـ "الأنا"، ولا بجال بينهما للتفاخر والتباهى، لأن تفاعلية التأثير والتأثر كامنة فى القانون الطبيعى الذى جُبلت عليه البشرية كلها، فلا حضارة تنموية دون العلاقة التبادلية بين الآخذ والعطاء، ولا وجود لفكرة "الأصيل الخالى من الآخر"، فهى فكرة وهمية نتاج حالة نفسية تعويضية للهوية، تؤدى إلى الانكماش والجمود العقلى والنظرة العدائية للآخر. خامساً: الربط بين الفكر والعلم والواقع بحيث تنمحى الهوة بين الفكر والتطبيق حتى لا يصبح العلم اسماً بلا مسمى، والإيمان بأن فى المعرفة والعلم قوة وفى الجهل والصراع ضعف وهوان.

سادساً: الكف عن المغالاة في الدين والنظرة التنازعية للمذاهب والفرق والجماعات ورمى الآخر بالاتهامات والتكفير والضغينة، وتدبين الأمور التي لا صلة لها بالدين، والبعد عن المقولات التي ما أنزل الله بها من سلطان.

صابعاً: إن الكف عن الصراع مع الذات والتمسك بالفكر المنهجى السليم عن طريق إعادة صياغة المفاهيم المؤدية للتنازع، من شأنه أن يقوى الهوية وينمى المجتمع، وتصبح أيديولوجية الهوية العربية واضحة المعالم ليست هلامية متنازعة مشتتة، هوية متتجة غير مستهلكة لمتتجات هوية اخرى، لأن في هذه الحالة سوف تكون هوية قوية لا يمكن أن تضمحل في غيرها، فالأضعف هو الذي يضمحل في الأقوى، وهذا معنى القانون الطبيعي الذي يسرى عليه الكون بأسره.

# واتشولىالنوفيق

د. أشرف حافظ

# أهم المصادر والراجع

## أ- المسادر والراجع العربية

(اين)

- ١. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٧٩م.
- ٢. ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس، بدائم الزهور في وقائم الدهور، القاهرة، ١٩٦٣م.
  - ٣. ابن البيطار، جامم مفردات الأدوية والأغذية، بيروت، ١٩٩١م.
  - ٤. ابن جلجل، أبو داود سليمان الأندلسي، طبقات الأطباء والحكماء، القاهرة، ١٩٥٥م.
    - ابن حزم، الفصل في لللل والأهواء والنحل، بيروت، ١٩٨٢م.
    - ٦. ابن خلدون، القدمة، ط٤، تحقيق د. على عبد الواحد وافي، القاهرة، ١٩٦٨م،
      - ٧. \_\_\_ كتاب العر وديوان المبتدأ والخبر، بروت، ١٩٦٥م.
  - ٨. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت، ١٩٦٩م.
    - أبن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ط٢، بيروت، ١٩٦٧م.
    - ١٠. ابن طباطبا، الفخرى في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ط٢، القاهرة، ١٩٣٨م.
- ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله القرشى، فتوح مصر وأفريقية والأندلس، القاهرة، ١٩٦١م.
  - ١٢. ابن عربي، فصوص الحكم، القاهرة، ١٩٤٦م.
  - ١٣. ـــ الفتوحات الملكية، بيروت، ب.ت.
  - ١٤. ابن قتية، الإمامة والسياسة، القاهرة، ١٩٠٤م.
  - ١٥. ابن كثير النعشقي، البداية والنهاية، بيروت، ١٩٦٦م.
    - ١٦. .... تفسير القرآن العظيم، القاهرة، ١٩٨٨م.
      - ١٧. ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، ب. ت.
        - ١٨. ابن النديم، الفهرست، بيروت، ١٩٧٢م.
      - 14. ابن هشام، السيرة النبوية، القاهرة، ١٩٦٢م.

## (ايو)

- ٧٠. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، للوافقات في أصول الشريعة، بيروت.
  - ٢١. أبو البقاء الكفوي، الكلبات، بيروت، ١٩٩٢م.
  - ٢٢. د. أبر بكر مرسى، أزمة الهوية في المراهقة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

- ٢٣. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، ١٩٣٩م.
  - ٢٤. أبر حامد الغزال، إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٩٢٧م.
  - ٢٥. .... المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسني، القاهرة، ١٩٨٥م.
    - ٢٦. .... إلجام العوام عن علم الكلام، بيروت، ١٩٨٥م.
- ٧٧. أبو الحسن على ابن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، القاهرة، ١٩٥٩م.
  - ٢٨. أبو خلف القمي، المقالات والفرق، التجف، ١٩٦٣م.
  - ۲۹. أبو سعيد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، ۱۹۸۸م.
    - ٣٠. أبو عبيد الله البكري، معجم ما استعجم، القاهرة، ١٩٤٥م.
      - ٣١. أبو عبيد بن سلام، الأموال، القاهرة، ١٩٦٤م.
  - ٣٢. أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل، المختصر في أخبار البشر، بيروت، ٩٥٦!م.
  - ٣٣. أبو الفضائل الحمادي اليمني، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، القاهرة، ١٩٣٩م.
    - ٣٤. أبو المعالى الجويني، لم الأدلة في قواعد أهل السنة، القاهرة، ١٩٦٥م.
    - ٣٥. أبو النصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق وتعليق د. محسن مهدي، بيروت، ١٩٩٠م.
      - ٣٦. أبو نعيم الأصبهائي، حلية الأولياء، القاهرة، ١٩٣٢م.
        - ٣٧. أبو يوسف، الخراج، القاهرة، ١٩٦٩م.

(1)

- ٣٨. إبراهيم أحمد العدوى، الأمويون والبيزنطيون، القاهرة، ١٩٥٣م.
- ٣٩. د. إبراهيم بدران، حول مفاهيم العلم في العقلية العربية، بحوث المؤتمر الفلسفي الشاتي للجامعة الأردنية بعنوان الفلسفة العربية للعاصرة، مركز دراسات الوحنة العربية، بعروت، ١٩٨٨م.
  - ٤٠. د. إبراهيم بيضون، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، بيروت، ١٩٩١م.
    - ٤١. ــــا الحجاز والدولة الإسلامية، بيروت، ١٩٨٣م.
  - ٤٢. إبراهيم بيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، القاهرة، ١٩٩٢م.
    - ٤٣. د. إبراهيم السمرائي، التطور اللغوى التاريخي، ط٢، بيروت، ١٩٨١م.
      - ٤٤. د. إبراهيم مدكور، في القلسفة الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٨م.
        - 20. د. أحد أمين، ضحى الإسلام، القاهرة، 1907م.
          - ٤٦. ـــــ فجر الإسلام، القاهرة، ١٩٤٥م.
        - ٤٧. أحد بن حيل، مسند الإمام أحد، القاهرة، ١٩٧٨م.
- 24. د. أحمد الريس، عباولة تفسير اجتماعي لنشأة العلـم العربـي الإمسـلامي وتطـووه، بحـوث المـوّغر الفسـلقي للجامعة الأودنية، بيروت، 1988م.
  - ٤٩. أحمد زيني دحلان، فتنة الوهابية، القاهرة، ١٩٣٥م.

```
٥٠. د. أحد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، ط٥، القاهرة، ١٩٨٣م.
```

٥١. د. أحمد عبد الخالق، أصول الصحة النفسية، القاهرة، ١٩٩٣م.

٥٢. د. أحمد عمد عوف، قضايا الطائفة البهائية، القاهرة، ١٩٧٢م.

٥٣. د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، الإسكندرية، ١٩٨٥م.

٥٤. \_\_\_\_ في فلسفة الحضارة، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.

٥٥. ..... في فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ١٩٨٩م.

٥٦. د. أحمد محمود صبحي، د. محمد عبد القادر، دور العرب في مجال العلوم، الإسكنترية، ١٩٨٥م.

٥٧. إخوان الصفا، الرسائل، ط الزركلي، القاهرة، ١٩٢٨م.

٥٨. أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين مع شروح ابـن السمع وابـن عـدى ومتـى بـن
 يونس وأبى الفرج ابن الطبيب، تحقيق وتقديم. د. عبد الرحمن بدوى، القاهرة، ١٩٦٤م.

٥٩. سبب السياسة، ترجة د. أحمد لطفي السيد، القاهرة، ١٩٦٧م.

٦٠. د. أسد رستم، الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقافتهم وصلاتهم بالعرب، بيروت، ١٩٥٥م.

٦١. د. أشرف حافظ معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط القاهرة، ٢٠٠٤م.

٦٢. ــــ أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، الأردن، ٢٠٠٩م.

٦٣. .... العقل العربي المعاصر ونهاية عصر البترول، الأردن، ٢٠٠٩م.

٦٤. ـــب مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي، الأردن، ٢٠٠٨م.

10. \_\_\_\_ الرأسمالية وأزمة الفكر العربي، الأردن، ٢٠١٠م.

٦٦. .... الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي مشكلة وحل، طرابلس، ١٩٩٩م.

٦٧. ـــــــ فلسفة القانون، ليبيا، ٢٠٠٥م.

٦٨. الأشعري، مقالات الإسلاميين، القاهرة، ١٩٦٩م.

٦٩. ألبان ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينيي، القاهرة، ١٩٧٢م.

٧٠. الألوسى، روح المعانى، بيروت، ١٩٦٧م.

٧١. اليكس ميكشيللي، الهوية، دمشق، ١٩٩٣م.

٧٢. أمَّا فرويد، الأمَّا وميكانيزمات الدفاع، ترجمة، د. صلاح غيمر، د. عبده ميخائيل، القاهرة، ١٩٧٢م.

٧٣. أتدرية لالاند، موسوعة لالاند، بيروت، ١٩٨٣م.

٧٤. أوغسطين، الاعترافات، بيروت، ١٩٨١م.

٧٥. أوليري، دي ليسي، علوم اليونان وسبل انتقالما إلى العرب، القاهرة، ١٩٦٢م.

٧٦. .... الفكر المربي ومكانه في التاريخ، القاهرة، ١٩٦١م.

```
(ب)
```

۷۷. البخاري، الصحيح، بيروت، ۱۹۸۲م.

٧٨. د. بطرس البستاني، أدباء العرب في الأعصر العباسية، بروت، ١٩٣٤م.

٧٩. البغدادي، أصول الدين، اسطنبول، ١٩٢٨م.

٨٠. ـــــ الفرق بين الفرق، بيروت، ١٩٩٥م.

.A۱ بكر بن عبد الله أبو زيد، حكم الانتساء للفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، القناهرة،
 ٢٠٠٦م.

٨٢. البلاذري، فتوح البلدان، القاهرة، ١٩٥٧م.

٨٣. .... أنساب الأشراف، القاهرة، ١٩٥٩م.

(ت)

٨٤. الترمذي، الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، بيروت، ١٩٦٥م.

(ج)

٨٥. الجرجاني، التعريفات، بيروت، ١٩٩٥م.

٨٦. جيل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، ١٩٧٩م.

٨٧. د. جواد على، تاريخ العرب قبل الإسلام، يغلله، ١٩٥٩م.

٨٨. د. جورج حداد، المدخل إلى تاريخ الحضارة، دمشق، ١٩٥٨م.

٨٩. جورج سل، القانون الدولي العام، القاهرة، ١٩٤٨م.

٩٠. د. جوزيف نسيم، نشأة الجامعات في العصور الوسطى، بيروت، ١٩٨١م.

٩١. د. جوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتر، ط٢، القاهرة، ١٩٥٧م.

جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة، ١٩٥٩م.

٩٣. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طهران، ١٩٦٩م.

٩٤. د. حسن إبراهيم، على إبراهيم، النظم الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٢م.

90. د. حسن حنفي، الفلسفة والـتراث، بحـوث المـوقر الفلسفي الثـاني للجامعة الأودنيـة، بـيروت، ١٩٨٨م.

٩٦. حسين بن غنام، تاريخ نجد (روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتصداد غزوات ذوى الإسلام). ط. دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٤م.

٩٧. د. حسين عبد الحميد، المجتمع (دراسة في علم الاجتماع)، الإسكندرية، ١٩٩٣م.

٩٨. د. حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب، القاهرة، ١٩٤٨م.

(÷)

٩٩. خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، دمشق، ١٩٦٨م.

(د)

١٠٠. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، القاهرة، ١٩٥٧م.

١٠١. ديكارت، التأملات، في الفلسفة الأولى، ترجمة: د. عثمان أمين، القاهرة. ١٩٥٢م.

(ر)

۱۰۲. د. رسول محمود رسول، محنة الحوية، بيروت، ۲۰۰۲م.

١٠٣. د. رشاد عبد الله الشامي، إشكالية الموية في إسرائيل، الكويت، ١٩٩٧م.

١٠٤. د. رشيد الجميلي، حركة الترجة والنقل في المشرق الإسلامي في القرنين الأول والثاني للهجرة،
 منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ب.ت.

. ١٠٥. رينية ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ترجمة، عبد الحميد الدواخلي، القاهرة، ١٩٥٩م.

(;)

١٠٦. د. زكى نجيب محمود، جابر بن حيان، سلسلة أعلام العرب، العند الثالث.

(س)

١٠٧. د. سارة حسن منيمنة، في جغرافية الوطن العربي، بيروت، ١٩٩٠م.

١٠٨. ساظع الحصري، أراء وأحاديث في الوطنية القومية، ط٣، بيروت، ١٩٦٩م.

١٠٩. السبكي، عبد الوهاب بن على، طبقات الشافعية، الكبرى، القاهرة، ١٩٤٨م.

۱۱۰ ستيفن روز وآخرون، علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية، سلسة عمالم المعرفة. العدد ١٤٨ الكويت، ١٩٩٠م.

١١١. د. سعيد عبد الفتاح عاشور، مصر والشام في عصر الأيويين والماليك، بيروت، ب.ت.

١١٢. د. سليمان صالح الغويل، الدولة القومية، ط٦،طرابلس،ليبيا، ١٩٩٧م.

١١٣. سيجموند فرويد، محاضرات تمهيلية في التحليل النفسى، ترجمة، أحمد عزت راجع، القاهرة،
 ١٩٦٦م.

الكف والعرض والقلق، ط٥، ترجة، عمد عثمان نجاتي، القاهرة، ١٩٨٧م،
 الأنا والمو، ترجة: عمد عثمان نجاتي، القاهرة، ١٩٨٧م.

١١٥. د. السيد عبد الرازق الحسني، الباييون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم، بيروت، ١٩٥٧م.

١١٦. د. السيد عبد العزيز، للغرب الكبير، الإسكندرية، ١٩٦٦م.

١١٧. .... ثاريخ الإسكندرية وحضارتها في العصر الإسلامي، الإسكندرية، ١٩٦٩م.

١١٨. ـــــ تاريخ العرب في عصر الجاهلية، بيروت، ب.ت.

١١٩. ـــــ التاريخ السياسي والحضاري للدولة العربية، الإسكندرية، ٢٠٠١م.

١٢٠. سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٢١. السيوطي، الدرر المتثرة في الأحاديث المشتهرة، القاهرة، ١٩٨٧م.

```
(:4)
```

١٣٢. الشافعي، أبو عبد الله حمد بن إدريس بن العباس، الرسالة، القاهرة، ١٩٤٠م.

١٢٣. شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، تحقيق وتعليق د. محمد على أبو ريان، القاهرة، ١٩٥٧م.

١٧٤. الشهرستاني، نهاية الإقلام في علم الكلام، بغداد، ب.ت.

١٢٥. ـــــ الملل والنحل، بيروت، ١٩٨٣م.

١٢٦. د. شوكت الشطى، غتصر في تاريخ الطب وطبقات الأطياء عند العرب، دمشق، ١٩٥٩م.

## (ص)

١٢٧. د. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ط ١٢، بيروت ١٩٨٩م.

١٢٨. د. صوفى أبو طالب، دروس فى الجتمع العربي، القاهرة، ١٩٦٦م.

(L)

١٢٩. الطبرى، تاريخ الأمم والملوك القاهرة، ١٩٢٩م.

١٣٠. د. طه حسين، في الأدب الجاهلي، القاهرة، ١٩٣٣م.

### (4)

١٣١. د. عابدين الشريف، الإعلام والعولمة والهوية، ليبيا، ٢٠٠٦م.

١٣٢. عثمان ابن بشر النجدي الحنبلي، عنون الجد في تاريخ نجد السعودية، ١٩٨٢م.

١٣٣. د. عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، الدار البيضاء، ١٩٩٩م.

١٣٤. عبد الجبار المتزلى، المنني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، ١٩٥٨م.

١٣٥. د. عبد الحميد الأنصاري، الشوري وأثرها في الديمقراطية، بيروت، ١٩٨٠م.

۱۳۲. د. عبد الرحن بدوي، مفاهب الإسلاميين، بيروت، ۱۹۷۱م.

١٣٧. \_\_\_\_ فاسفة العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٦٧م.

١٣٨ . عبد الرحن بن الجوزي، زاد اليسر، القاهرة، ١٩٦٤م.

١٣٩. عبد الرحن مرحيا، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، ١٩٨٥م.

١٤٠. د. عبد السلام عبد الغفار، مقدمة في الصحة التفسية، القاهرة، ١٩٩٠م.

١٤١. د. عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للقومية العربية، بيروت، ١٩٦٠م.

١٤٢. د. عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ الشعرب الإسلامية، القاهرة، ب.ت.

١٤٣. د. عبد الفتاح بركة، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، القاهرة، ١٩٥٤م.

١٤٤. عبد الفتاح عبادة، انتشار الخط العربي في العالم الشرقي والعالم الفريي، القاهرة، ب.ت.

١٤٥. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٤٦. د. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، القاهرة، ٢٠٠٢م.

۱۶۱. د. طبد الوعاب عرف عم اطون است العارف ا

١٤٧. د. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢م.

```
128. د. عبده فراج، الفكر الفلسقى فى العصور الوسطى، القاهرة، 1900م.
129. د. عننان عباس على، تاريخ الفكر الاقتصادى، ط1، جامعة قاريونس، ليبيا، 1991م.
100. د. على عبد الواحد وافى، علم اللغة، ط1، القاهرة، 1900م.
```

١٥١. على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٩٢٥م.

١٥٢. د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٨، القاهرة، ١٩٩٦م.

١٥٣. د. عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، ١٩٧٠م.

(ق)

١٥٤. الفارايي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، ١٩٨٦م.

١٥٥. د. فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٧م.

١٥٦. د. فتحى المسكيني، الهوية والزمان، بيروت، ٢٠٠١م.

١٥٧. فخر الدين الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، القاهرة، ١٩٧٨م.

١٥٨. د. فرج فودة، الحقيقة الغائبة، ط٢، القامرة، ١٩٨٨م.

۱۰۹. فريستيج، عناصر يونانية فى الـتفكير اللغوى عنـد العرب، ترجـة د. عمـد أبـو بكـر ليـاس، الإسكندرية، ۲۰۰۸م.

١٦٠. د. فيليب حتى، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، بيروت، ١٩٥٨م.

(5)

١٦١. القرطبي، الجامم لأحكام القرآن، القاهرة، ١٩٦٧م.

١٦٢. القشيري، الرسالة، القاهرة، ١٩٧٠م.

١٦٣. القفطي، جمال الدين، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، ١٩٥٠م.

(4)

178. كاول يروكلمان، تاريخ الشموب الإسلامية، ترجة نييه أسين ومنير البطبكس، ط11، بـــــروت، 1908م.

١٦٥. د. كامل حسين، طائفة الدوز، القاهرة، ١٩٦٢م.

١٦٦. د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، بيروت، ١٩٨٢م.

١٦٧. د. كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ط٣، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٦٨. د. كمال النسوقي، علم النفس ودراسة التوافق، الزقازيق، ١٩٨٥م.

١٦٩. الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة، ١٩٨٠م.

١٧٠. الكندى، في الفلسفة الأولى، ضممن كتاب رسائل الكندى الفلسفية للدكتور محمد عبد الهادى أبو
 ريدة، القاهرة، ١٩٥٠م.

١٧١. ليستز، المونادولوجيا، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوى، القاهرة، ١٩٧٤م.

(6)

١٧٢. الماوردي، الأحكام السلطانية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٧٣. المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، ببروت، د.ت.

١٧٤. د. محسن عبد الحميد، حقيقة البابية والبهائية، ببروت، ١٩٧٥م.

١٧٥. د. عمد أحمد عبد القادر، إسهامات العرب ودورها في التراث العلمي، الإسكندرية، ١٩٨٦م.

٠٠٠٠ تا الله الله الله المالية إلى المرابع الم

١٧٦. د. عمد بوعشه، العرب والمستقبل في الصراع الدولي، القاهرة، ٢٠٠٠م.

١٧٧. د. محمد جمال الدين سرور، الدولة العربية الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

١٧٨. عمد بك الخضرى، عاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، اللولة العباسية، بيروت، ٢٠٠٢م.

۱۷۹. د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت، ۱۹۹۱م.

١٨٠. ـــــــ العولة والحوية الثقافية، للستقبل العربي، العلد، ٢٢٨، بيروت، ١٩٩٨م.

١٨١. د. عمد عبد الله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية، القاهرة، ١٩٨٣م.

١٨٢. د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، ١٩٧٢م.

١٨٣. ــــــا أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، بيروت، ١٩٦٩م.

١٨٤. د. محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، القاهرة، ١٩٥٩م.

١٨٥. د. عمد ماهر حمادة، المكتبات في الإسلام نشأتها وتطورها ومصائرها، بيروث، ١٩٧٠م.

١٨٦. د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط٦، القاهرة، ١٩٧٩م.

١٨٧. للسعودي، التنبيه والإشراف، بيروت، ١٩٦٥م.

١٨٨. \_\_\_ مروج اللهب، بيروت، ١٩٧٢م.

١٨٩. مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، القاهرة، ١٩٥٥م.

١٩٠. د. مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للقومية العربية، الإسكندرية، ١٩٦٧م.

١٩١. د. مصطفى الشهابي، القومية المربية، تاريخها، قوامها، مراميها، القاهرة، ١٩٥٩م.

۱۹۲ . د. مصطفى المبادى وعمد عواد حسين، تباريخ الإسكتدرية وحضارتها منـذ أقـدم العـصور، الإسكندرية، ۱۹۲۴م.

197. د. مصطفى غالب، تاريخ الدعرة الإسماعيلية، سوريا، ١٩٥٢م.

١٩٤. د. مصطفى فهمى، علم النفس الإكلينيكي، القاهرة، ١٩٦٧م.

١٩٥٠ . مصطفى نظيف، الحسن بن الهيئم – محوثه وكشوفه البصرية، سلسلة تاريخ العلوم صند العرب، ٨، مركز دراسات الوحلة العربية، يبروت.

١٩٦. المقريزي، التنازع والتخاصم بين بني أمية ويني هاشم، القاهرة، ١٩٣٧م.

١٩٧. الملطى، التبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، القاهرة، ١٩٤٩م.

١٩٨. متسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٥٣م.

(4)

١٩٩. د. ثليم البيطار، حدود الحرية القرمية، ط٢، بيروت، ٢٠٠٢م.

٢٠٠. النوغتي، فرق الشيعة، النجف، ١٩٣٦م.

(4.)

٢٠١. هنري و. ماير، ثلاث نظريات في غو الطفل، ترجة، د. هدي عمد قناوي، القاهرة، ١٩٨١م.

**(,**)

٢٠٢. ولتر ستيس، فلسفة هيجل، القاهرة، ١٩٥٦م.

٢٠٣. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، بيروت، ب.ت.

(2)

٢٠٤. ياقوت الحموى، معجم البلدان، بيروت، ١٩٥٧م.

٢٠٥. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، بيروت، ١٩٦٠م.

. ٢٠٦. د. يوسف خليل يوسف، القومية العربية ودور التربية في تحقيقها، القاهرة، ١٩٦٧م.

٢٠٧. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، القاهرة، ١٩٤٦م.

# ب- الموسوعات والمعاجم

٢٠٨. موسوعة بهجة المعرفة (مسيرة الحضارة)، ترجمة د. ماجد فخرى، ليبيا، ١٩٨٢م.

٢٠٩. الموسوعة الميجيلية، القاهرة، ١٩٩٦م.

٢١٠. للوسوعة الفلسفية العربية، بيروت، ١٩٨٦م.

٢١١. المعجم الرسيط، ط٣، القاهرة، ١٩٨٥م.

۲۱۳. ندوة الشورى والديمقراطية، القاهرة، ۱۹۷۷م. (نشر المركز العالمي للدراسات، طرابلس، ليبيا، 1999م).

# ج- المراجع الأجنبية

- 213. Afred Sobbsen, The Nation state and National self determination Rev. ed. Muriel Cobban, 1969, by Collins clear type press, London.
- 214. Armstrong, K, A history of God. New York, 1992.
- 215. Augustin, The city of God. London New York, 1931.

- 216. Charles Oman, on the writing of history. London, 1948.
- 217. Carr. E. H., what is History. London, 1978.
- 218. E, Coutari, Al Riddah and the conquest of Arabia, university of Taronto press, 1972.
- 219. Erikson, E, Identity: youth and crisis. New York, 1950.
- 220. \_\_\_\_\_, on the sense of inner identity. New York, 1953.
- 221. Eysenck, H. J and Wilson, G. D, The Experimental study of Freudian theories, London, 1973.
- 222, Flint, History of the philosophy of history, London, 1941.
- 223. Karl Marx and Engels, the communist Manifesto. New York, 1965.
- 224. Kline. P, Fact and Fantasy in Freudian theory, London, 1972.
- 225. Maier. L, An introduction to social anthropology. Oxford, 1968.
- 226. O'leary Delacy, Arabic thought and its place in History, London, 1958.
- 227. Zeller, outlines of the Greek philosophy. London, 1948.

د- المواقع الإلكترونية

- 228. www.al-afak.Com /vb/show thread. Php? T=2194.
- 229. www.aljazeeraTall-t.Net/forum/showTeak. Php8:?T=317470.
- 230. www.binbaz.Org. sa/index. Php? P...article&id=237.
- 231. www.islamway.Com/ ? hr-s=Fatawa&iw-fatwa-id=17803.

# ARAB IDENTITY

# AND THE CONFLICT WITH THE SELF

AN INVITATION TO INTELLECTUAL REMAISSANCE AND RESHAPING OF CONCEPTS"

BY: DR. ASHRAF HAFEZ

# **ABSTRACT**

The Arab identity today witnesses a kind of conflict represented in the form of uprisings and popular revolts against the brute authority, a conflict between two sides opposite in style, approach and goal. Such a conflict is superficially thought to be modern and contemporary, and also to be the only conflict which determines the command to development and progress in the case of the victory of the popular will on the power. Despite the importance of its lawful objectives of democracy, freedom, dignity and social justice, this conflict is only part of several conflicts and internal disputes, and represents only a portion of the decisive factors in the development process, but not all.

There are disputes in various aspects within the Arab identity, which is not modern, but rooted in ancient history, and formed through the chronological and spatial dialectic. These disputes have a negative impact in the Arabic thought, which impede the renaissance movement in all its dimensions. The danger of the Arab identity's conflict lies in the fact that it occurs in the folds of the identity itself. This produces in turn a case called the "dispersion of identity", and this dispersion makes the uprising of the popular movement against the dictatorial power non-effective, and hence, conducive to a change in the characters, but not in thought, approach, or goal. In order to be effective movements, the identity must be strong, coherent, clear-cut, and away from being fragmented and at odds with itself.

The images of the conflict is crystallized through the intellectual overtapping of the false concepts and premises forming the competing trends, which usually

accuse each other with wrongness. Apart from the differences among the frends, the conflict is between contradictory parties, a case which leads to dispersion and weakness. On the other hand, distinctness, the contrast and differences are shown between the parties that are different in opinions and viewpoints, and therefore, one may be complementary to the other. This conflict is realized in the influencing patterns of thought in various areas of life, such as; cultural, political, economic, doctrinal, doctrinal-religious aspects, and appears in contrasting dichotomies, such as; (Heritage – modernism), (Islamic caliphate – Nationalism – national state). (Shia – Sauna- Sufism – verbal groups, such as; Ash'aris – Salafi – Wahhabism – Brotherhood). For this reason, the Arab identity needs an intellectual renaissance through a reshaping of concepts and perspectives leading to the conflict, so that the identity will be the one that has a strong ideology with obvious shape and dimensions.

This comes through the analysis of the Arab identity throughout its history, realities, and different fields; an objective, realistic, critical analysis away from the compositional speech, which is useless but illusions. Such an analysis is based on the principle of the unity of humanities and natural sciences which relies in its analysis on the history, historical extrapolating, biological sociology, psychology, genetics and behavior. This is because the aspects of the identity are multiple, complex and interrelated, as they are subjects of several sciences, and in the light of this approach the book is divided into five chapters ended with a conclusion and proposals.

Chapter one presents the concept of identity, its different definitions, and the evolution of its meanings and fields, like the existential, psychological and socio-cultural meanings, with a stand on the concept of identity, which goes by the analytical approach. It also views the different trends with regard to the nature of the identity and its distinguished shape from the other. One trend considers 'identity' a matter of acquisition, and another goes to the perception that it is related to Artington genetic issues, and a third stream is trying to combine both views. The importance behind such different views is related to the necessary knowledge of the factors affecting the formation and refinement of the community character, is it concerned with the historical and contemporary circumstances? Or with the genetic affecting on thought and behavior, or both?

Chapter two deals with the structure of the Arab identity, in order to see how it has been shaped throughout its history, through the concept and meaning of the

unity of origin and its relation to spatial existence. More importantly, it raises the question that whether the Arab identity has taken the races and other cultures entered into its composition? The third chapter: the tension between heritage and modernism, discusses the conflict of the intellectual trends which results from the dispute of ancient and modern, The significance of this conflict lies in its impact and inclusiveness on all cultural, social, political, economic, scientific and religious aspects of the Arab identity. Chapter four: The conflict among caliphate, nationalism and national state, displays meanings, concepts and perspectives of political groups confronting each other. Chapter five: The disputed vision of the doctrines and Islamic sects, deals with the intellectual beliefs of and their objectives, and also with the causes of the conflict and its negative impact on the Arab identity.

It follows that the research shows that the concept of identity is multiple with reference to meanings and aspects. Also it shows that one can look at the identity (personality) of the community through the nature of that identity as a living being to exist interacting and affecting, and is affected, fighting with itself, as well as, with the other

The identity becomes subject to what is called in psychology "dispersion of identity" or "dispersion of the ego"; that is, the inability to formulate a coherent ideology in all fields, as a result of internal conflicts expressed in the form of "conflict with the self," The image of the conflict with the self is clearly shown in the Arab identity through a number of areas, be cultural, intellectual, political, economic, ideological, religious.

So how can one visualize the fact that the Arab identity is able to achieve progress, development and confront current global challenges in the context of such big size of momentum of its conflict with itself? Needless to say that the identity which is in conflict with itself does not have the ability to self-development process, since it suffers from dispersion. In order to make such a dispersal identity able to achieve those goals, I suggest the following steps:

First: There must be a reformulation of the concepts that insert the Arab identity into pointless conflicts that lead to the weakening and fragmentation of the identity.

Second: There is no way to re-formulate the concepts in a more constructive way, unless there will be a scientific, logical, objective, and reasonable approach.

- -Third: One has to give up glorifying the past, praising the self and leaving the present, and thus, accepting the critical constructive opinion about the self, because accepting such an opinion can be the most important factor responsible for the progress of society.
- Fourth: One has to be convinced that "I" throughout its history, full of the "other", as well as "other" affected "the ego", and there is no chance between them to boast and brag, because the interactive impact and being effected is rooted in natural law, according to which all human beings are adapted.
- Fifth: The link between thought, science and fact is to be considered, in order to cancel the gap between thought and practice.
- Sixth: One has to desist from over-litigious religion, as well as, from the disputed look at the doctrines, sects, and groups.
- Seventh: The cessation of the conflict with the self and sticking to the systematic righteous thinking through the re-formulation of concepts leading to the conflict, would strengthen the identity and develop the community.

# ARAB IDENTITY AND THE CONFLICT WITH THE SELF

"An invitation to intellectual renaissance and reshaping of concepts"

By Dr . Ashraf Hafez



الأردن - عمان وسط البلد - مجمع الفحيص الف: - 962 6 4655 877 فاكس: - 962 795525 975 ص ب: 712577 Dar konoz@yahoo.com

info@darkonoz.com



دار كنوز المعرفة العلمية للنشروالورو